۱ - مبادی الوصول الی علم الاصول
۲ - انوار الملکوت فی شرح الیاقوت

۱ - مبادی الوصول الی علم الاصول
۲ - انوار الملکوت فی شرح الیاقوت

۱ - مبادی الوصول الی علم الاصول
۲ - انوار الملکوت فی شرح الیاقوت

١

الكتاب والسنة والقصاص العلم

العلم بوجوب الطهارة

ملكه من فضل الله احمد ابن محمد

عنه والاشاعره والتوسل

الاخبار سمعه ابن عقيل الله

انقطاع ذرع

خبر الله عز وجل خبر النبي وخبر ام

وخبر الامه وخبر المحتف بالقراين

وخبر ما علم وجود مخبره بالضرورة

حاشيه

قوله وسطهير الفايده في الوجوب والقضاء فايده الوجوب

احمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بالازلية والدوام المتوحد بالجلال والاكرام
المتفضل بسوابغ الانعام المتقدس عن مشابهة الاعراض والاجسام
وصلى الله على سيد الانام محمد وعترته الاماجد الكرام صلاة
تتعاقب عليهم تعاقب الليالي والايام اما بعد فهذا منهاج
الوصول الى علم الاصول قد اشتمل على اصول الفقه على ما لا بد منه
واحتوى على ما لا يستغنى عنه نرجو بوضعه التقرب الى الله تعالى
وهو حسبنا ونعم الوكيل ونرتبه على فصول الاول
في اللغات وفيه مباحث الاول في احكام كلية ذهب جماعة
الى ان اللغات توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله
تعالى واختلاف السنتكم والمراد به اللغات وقال ابو هاشم انها
اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ولا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي الالفاظ بل
الواجب وضع اللفظ لما تكثر الحاجة الى التعبير عنه والعلم
باللغة واجب لوجوب معرفة الشرع المتوقف عليها والكلام عند

المعتزلة

المعتزلة هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها
اذا صدرت عن قادر واحد ويطلق على الجملة المفيدة البحث
الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه احدها ان اللفظ
ان دل على احد الازمنة المعين بصيغته فهو الفعل والا فهو الاسم
ان استقل بالدلالة والا فهو الحرف الثاني اللفظ اما مفرد
واما مركب فالاول ما لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه والثاني
ما يدل الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور المعنى من الشركة
فهو العلم والمضمر والا فهو المتواطي ان تساوت افراده فيه والمشكك
ان اختلفت وان تكثرا فهي الالفاظ المتباينة وان تكثر اللفظ
خاصة فهي الالفاظ المترادفة وان تكثر المعنى خاصة فان كان
قد وضع اولا لمعنى ثم استعمل في الثاني فهو المرتجل ان نقل لا
لمناسبة وان نقل لمناسبة فهو المنقول اللغوي او العرفي او
الشرعي ان علم المنقول اليه والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول
ومجاز بالنسبة الى الثاني وان وضع لهما معا فهو المشترك بالنسبة
اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما الرابع اللفظ المعين
ان لم يحتمل غيره فهو النص وان احتمل فان تساويا فالمجمل

مثل قل هو الله احد

... السابع بينا هاهنا ...

والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماوَّل والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم

وبين المجمل والماوّل هو المتشابه الخامس الاسم ان دل على الذات فهو

اسم العين والا فهو المشتق ولا بد في الاشتقاق من اتحاد بين اللفظين

وتناسب في المعنى والتركيب ولا يشترط بقاء المعنى في صدقه البحث

الثالث في المشترك ذهب قوم الى امتناعه وهو خطأ لامكانه

في الحكمة ووجوده في اللغة نعم هو على خلاف الاصل والا لما حصل

التفاهم حالة التخاطب من دون القرينة ولما استفيد من السمعيات

شيء اصلاً ويعلم الاشتراك بنص اهل اللغة وبعلامات الحقيقة في كلي

المعنيين ولا يحمل على كليهما الا على سبيل المجاز لانه غير موضوع للمجموع من حيث هو مجموع

البحث الرابع في الحقيقة والمجاز الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع

له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع

له في اصل تلك المواضعة للعلاقة والحقيقة لغوية وعرفية و

والحق ان الشرعية مجاز لغوي والاظهر القرآن عن كونه عرفيا

اعلم ان النقل على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب قبل

البحث عن النقلين لتوقفه على الوضع الاول ونسخه والوضع الثاني

فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول خاصة وكذلك

المجاز

المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل دليل على

عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفي به في الدلالة

على ما وضع له وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع اللفظ عند التجرد

عن المعارض ولان المجاز لو ساوى الحقيقة لما حصل التفاهم عند

المخاطبة كما قلناه اولا واعلم ان المجاز واقع في القرآن والسنة وهو

قد يكون بالزيادة والنقصان وبالنقل ويعلم كون اللفظ حقيقة

ومجازا بالنص من اهل اللغة ومبادرة المعنى الى الذهن في الحقيقة

واستغنائه عن القرينة فيها وبضد ذلك في المجاز وبتعلقه بما يستحيل

تعلقه عليه وقد يكثر استعمال المجاز ونقل الحقيقة فتصير

الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز حقيقة فيحمل على احدهما بالقرينة

البحث الخامس في تعارض احوال الالفاظ النقل اولى من

الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف

المشترك والمجاز اولى من الاشتراك لان اللفظ ان تجرد عن القرينة

حمل على الحقيقة والا فعلى المجاز والاضمار اولى من الاشتراك

لان صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص

من الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز اولى من النقل لافتقار النقل الى

الاتفاق عليه

مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فقيل اشتراك وقيل مختص بالطهر

الاتفاق عليه بين اهل اللغة والاضمار اولى منه لما تقدم والتخصيص
اولى من النقل لانه خير من المجاز والمجاز اولى من الاضمار لما مر
لكثرته والتخصيص اولى من المجاز لاستعمال القطع مع التخصيص
في بعض موارده ومن الاضمار لانه ادون من المجاز البحث
السادس في تفسير حروف يحتاج اليها الواو للجمع مطلقا لعدم
التناقض في مثل رايت زيدا وعمرا قبله والتكرار لو قيل بعده ولسؤال
الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة ولان اهل اللغة قالوا انها
كواو الجمع وقيل للترتيب لحاجة الى التعبير عنه وهو معارض
بالجمع مع اولويته ما قلناه والفاء للتعقيب على حسب ما يمكن وفي الظرفية
تحقيقا وتقديرا ومن لابتداء الغاية وللتبعيض الفصل
الثاني في الاحكام وفيه مباحث الاول الفعل اما ان يكون على صفة لاجلها
يستحق فاعله الذم وهو القبيح اولا وهو الحسن والقبيح حرام و...
... يذم تاركه شرعا وهو الواجب ويسمى ايضا الفرض
او لا يذم ... فعله ... في الشرع فهو المستحب والمندوب والنفل
والتطوع ... كان مرجوحا فهو المكروه وان ... والحلال
ومباح وحلال ويطلق الاحكام هذه الخمسة لا غير الثاني الحكم قد يكون
... وهو في العبادات ... وفي المعاملات ما يترتب عليه

اثره وقد يكون فاسدا وهو ما قابلهما ويطلق عليه الباطل الثالث
الاجزاء في العبادات ما اسقط القضاء والاداء ما فعل في وقته
والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء هو فعل الفائت
من غير وقته المحدود الرابع الحكم بالحسن والقبح قد يكون ضروريا
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ونظريا كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع وسمعيا كصوم شهر رمضان وقبح صوم
يوم العيد لانا نعلم بالضرورة حسن الصدق وقبح الكذب مع
نفيا وتبعا في المنافع والفرق بين الصادق والكاذب في مدعي
النبوة وللوثوق بوعده ووعيده ومن جعل ذلك شرعا ابطل
هذه الاحكام ولزم بطلان التوزيع الخامس شكر المنعم
واجب عقلا والضرورة قاضية به السادس الاشياء قبل
ورود الشرع على الاباحة لانها نافعة خالية عن امارة
المفسدة ولا ضرر على المالك فيها فكانت مباحة الفصل
الثالث في الاوامر والنواهي وفيه مباحث الاول الامر هو ...
على طلب الفعل على جهة الاستعلاء وهو حقيقة فيه ... قول
مجازا في الفعل والا لزم الاشتراك والطلب هو الارادة للمأمور
به والامر اسم للصيغة الدالة على الترجيح لا نفس ...

لانهم قالوا الضرب من اضرب ودلالة الصيغة على الطلب لا يتوقف على
الارادة ولانها موضوعة له كغيرها من الالفاظ خلافا للجبائيين

البحث الثاني في ان صيغة افعل للوجوب ذهب الاكثر الى ان صيغة
افعل للوجوب لقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا انه
للوجوب لما ذمه وكذا قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ثبوت
الندبية ولان تارك المامور به عاص والعاصي مستحق العقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل انه للقدر المشترك
بين الوجوب والندب لانه قد استعمل فيهما والمجاز والاشتراك
خلاف الاصل وهو جيد اذا عرفت هذا فالامر الوارد بعد
الحظر كالامر المبتدا عند المحققين البحث الثالث في ان الامر
لا يقتضي التكرار الحق ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار
خلافا لقوم فيهما لان الصيغة وردت فيهما والمجاز والاشتراك على
خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق
طلب الماهية ولقبوله التقييد بكل واحد منهما ولانه لو دل على التكرار
لما دام ابدا وهو باطل بالاجماع او بحسب وقت معين وهو باطل
لانتفاء دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو تكليف ما لا يطاق

البحث

البحث الرابع في ان الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي الحق ان
الامر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي خلافا للقوم فيهما لانه
ورد بالمعنيين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للمجاز
والاشتراك ولانه قابل للتقييد بهما احتجوا بقوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولان التاخير ان كان جائزا الى ما لا نهاية انتفى
الوجوب وان كان الى وقت معين وجب وجود ما يدل عليه في اللفظ
وان كان الى وقت غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والجواب
عن الاول بانه حكاية حال فلعل امره كان مقرونا بما يدل على الفور
ولان ابليس ترك السجود لا بعدم الفعل فاستحق الذم لا من حيث التاخير
وعن الثاني انه منقوض بقوله اوجبت عليك الفعل في اي وقت شئت
ثم التحقيق ان التاخير يجوز الى وقت معين هو حصول ظن الموت بعد
ذلك الفعل بلا فصل البحث الخامس في ان الامر المشروط يعدم عند
عدم الشرط لان قضية الشرط ذلك لا لعدم الاستلزام لوجود انكوا
الله ذم عدما لكان كل شي شرطا لغيره ولانه مفهوم منه ولهذا
لا يقال تعلق براءته عن سبب الفقر مع الامن ولا يلزم تكرار الامر
المعلق عليه ولا على الصفة تكرارا مما لعدم التكرار في قول السيد
ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولان مطلق التقييد اعم منه مع قيد التكرار

ولا دلاله للعام على الخاص

البحث السادس في ان الامر المعلق بصفه لا يعدم بعدمها لانه لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما عداه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطيه ان المقتضي للنفي هنالك اما هو ثبوت عرض في التخصيص المنتفي وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد قد وجد بدون التخصيص كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشيه املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم

البحث السابع في الواجب المخير الامر بالاشياء على سبيل التخيير يقتضي وصف كل واحد منها بالوجوب على ان المكلف لا يحل له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها فعل كان ممتثلا بالاجزاء والتعيين موكول الى اختياره وان فعل الجميع استحق الثواب على فعل واحد منها ان كل واحد منها واجب مخير واما ما يقال من ان الواجب امر واحد غير معين عندنا وهو معين عند الله فهو باطل لان التعيين يقتضي ايجاب ذلك المعين وعدم جواز تركه وقد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر وذلك يناقض التعيين

مثال الكفارات المخيره

البحث الثامن في الواجب الموسع اعلم انه لا يجوز ان يكون وقت العباده ينقص عن فعلها الا ان يكون

المقصود

المقصود منه القضاء وتجويز ان يزاد عليه اجماعا والحق انه يجوز ان يكون الوقت يفضل عنه وهو الواجب الموسع وهو ثابت لقوله تعالى اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق الليل وتخصيص اجزاء الليل بالوجوب اوله او اخره كما ذهب اليه من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح واعلم ان هذا الواجب في الحقيقه يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع قال له افعل اما في اول الوقت او وسطه او اخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر فعله تعين عليه لا محاله وحرم تركه واعلم ان السيد المرتضى رحمه الله اوجب العزم لينفصل من المندوب وعلى الوجه الذي لحظناه من انه راجع الى الواجب المخير انفصل عن المندوب ولا حاجه الى العزم

البحث التاسع في الواجب على الكفايه اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من جماعه لا على سبيل الجميع كان واجبا على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره فان ظن جماعه فعل غيرهم له سقط عنهم والا فلا ولو ظنت كل طائفه قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع

البحث العاشر في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مطلق كالصلاه ومقيد كالزكاه والثاني لا يستلزم وجوب ما يتوقف عليه

من العبد فالاول يستلزم وجوب ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا لان
الامر ورد مطلقا فلو لم يجب المقدمة لكان الفعل واجبا حال عدمها وهو
تكليف ما لا يطاق البحث الحادي عشر في ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده قد بينا ان الامر يستلزم الوجوب ولا بد في
الوجوب من المنع من الترك فالامر يستلزم النهي عن الترك وليس هو
نقيضه كما ذهب اليه من لا تحصيل له البحث الثاني عشر في
انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز والدليل عليه ان الوجوب
مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب لا يستلزم
رفع جزئيه معا بل احدهما لا بعينه وانما قلنا ببقاء الجواز لوجود
اللفظ الدال عليه وهو الامر البحث الثالث عشر في امتناع التكليف
بالمحال تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة والله تعالى لا يفعل
القبيح لحكمته فاستحال منه وقوع التكليف بالمحال خلافا للاشعرية ومن هذا الباب
في ذلك محال باطل وقد يشتبه [illegible] والا كان جائزا
تكليف المكره ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء
البحث الرابع عشر في ان التكليف بالفروع لا يتوقف على الايمان
وذهب الحنفية الى ان الكفار غير مخاطبين بفروع العبادات
وهو

وهو خطاب القيام المنتفي وهو الاسر مع انتفاء المانع اذ المانع
عندهم هو الكفر لا غير وهو لا يصلح للمانعية لان الكافر يتمكن
من الايمان حتى يتمكن من الاتيان بالفروع ولانه يعاقبهم
على ذلك لقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين احتجوا
بانه حال الكفر لا يصح منه وبعده يسقط عنه والجواب ان المراد
بالوجوب هنا مواخذتهم على تركها في الاخرة مع استمرار كفرهم
البحث الخامس عشر في ان الامر يقتضي الاجزاء الحق ذلك والمراد بالاجزاء
خروجه عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه لانه لولا
ذلك لكان الامر اما ان يتناول عين ما فعل فيلزم تحصيل الحاصل
او غيره فلا يجوز الاتيان بتمام ما امر به والتقدير خلافه وذهب
ابو هاشم الى انه لا يقتضيه لان الحج الفاسد مامور به ولا يجزي
والجواب عنه انه مجزي بالنسبة الى الامر الوارد به وغير مجزي
بالنسبة الى الامر الاول البحث السادس عشر في ان الاخلال هل
يقتضي وجوب القضاء الحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ولم يفعل
فيه

نبه لا تقتضي وجوب القضاء وانما يجب القضاء بامر جديد لان الامر الاول
لا يتناول ما عدا وقته فلا يدل عليه ولان الاوامر الشرعية تارة تستعقب
القضاء وتارة لا تستعقبه فدل على ان الامر الاول غير كاف في القضاء
البحث السابع عشر الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لان قوله
عليه السلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع لا تقتضي الوجوب والامر
بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها لان الكلي مغاير للجزئي وغير
مستلزم له **البحث الثامن عشر** في ان المعدوم غير مامور والاشاعرة
خالفت سائر العقلاء في ذلك والدليل عليه ان الامر من غير مامور
عبث وهو قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والنبي عليه السلام غير امر
لنا حقيقة بل هو مخبر عن الله تعالى بانه امر كل واحد بما جاء به
حال وجوده وكذلك الغافل غير مامور لان تكليف من لا يعلم الخطاب
حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع القلم عن
ثلاث الحديث **البحث التاسع عشر** يجب على المامور قصد الطاعة لقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات وهذا حكم واجب في كل عبادة سواء التسبيب النظر المعرف
للوجوب

للوجوب وارادة الطاعة **البحث العشرون** المامور يصير مامورا
قبل الفعل لان القدرة شرط الامر وهي انما تتحقق قبل الفعل لان الفعل
حال وجوده واجب ولا قدرة عليه فلا تتعلق به امر وعند الاشاعرة
انه مامور حال الفعل لانها حالة القدرة وقد بينا فساده في علم الكلام
8 **البحث الحادي** والعشرون الخلاف في ان النهي يقتضي التحريم كالخلاف
في ان الامر يقتضي الوجوب والحق انه يقتضيه لقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا ووجوب الانتهاء يستدعي تحريم المنهي عنه وفي اقتضائه
التكرار كما في الامر وهل يجوز ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا
عنه كالصلاة في الدار المغصوبة الوجه عدم الجواز لان كونه مامورا
به يستلزم نفي الخروج وكونه منهيا عنه يستلزم ثبوت الخروج والجمع بينهما
محال فان شغل الحيز جزء من ماهية الصلاة وهو منهي عنه والامر
بالصلاة امر باجزائها فيلزم الامر بذلك الشغل والنهي عنه **البحث الثاني**
والعشرون في ان النهي هل يقتضي الفساد الحق انه يقتضي
الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلانه لم يات بالمامور به
فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلامكان النهي عن البيع مع وقوع الملك
به كالبيع وقت النداء ولا ينتقض بالعبادات لان الفساد هناك معناه عدم
الاجزاء وهنا معناه عدم ترتب حكمه ومع اختلاف التفسير لا يتم النقض
واعلم ان النهي كما لا يدل على في التصرفات فانه لا يدل على الصحة **الفصل**
افتاده

الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث الأول العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والمطلق هو اللفظ
الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير أن يكون فيه دلالة على
شيء من القيود وصيغ العموم كل وجميع وأي وما ومتى ومن وأين
في المجازاة والاستفهام والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف باللام
الجنسية والمضاف لأن قولنا جاءني كل رجل يناقض قولنا ما جاءني كل رجل
والثاني لا يفيد العموم فوجب كون الأول مفيدا للعموم لأن السلب الجزئي
إنما يناقضه الإيجاب الكلي وكذا في الجميع وأما ألفاظ المجازاة والاستفهام
فلأنها لو لم تفد العموم لكانت إما مفيدة للخصوص وهو باطل لحسن الجواب بذكر
الكل العقلاء وأما العموم والخصوص معا وهو باطل وإلا لما حسن الجواب
إلا بعد الاستفهام من جميع الاحتمالات الممكنة أو لا لواحد منهما وهو باطل
بالإجماع وأيضا فإنه يصح استثناء أي عدد كان منها والاستثناء إخراج وأما النكرة
ما لولاه لدخل وهو دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه في النفي و
المقيدة فلأنها تنقض المثبتة وهي غير عامة في الإثبات فتعم في النفي
الجمع المعرف فإنه يؤكد بما يفيد العموم والتأكيد يقوي ما يفيده المؤكد
وأما المضاف فللاستثناء البحث الأول فيما الحق بالعموم وليس منه وهو
الأول الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم لعدم إفادته في مثل لبست الثوب

ويشترط

ويشترط المساواة ولامتناع تأكيده ووصفه بما يفيده الثاني الجمع المنكر
لا يفيد العموم لأنه يوصف بالأقل نحو جاءني رجال ثلاثة وأربعة
وخمسة والمفهوم منه التقسيم إلى هذه المراتب ومورد التقسيم قابل
مغاير لأقسامه وغير مستلزم لها إذا عرفت هذا فنقول أقل الجمع
ثلاثة وقيل اثنان لنا أن أهل اللغة فرقوا بين الصيغتين وبين ضميرهما
ولعدم قبولها الوصف بالاثنين الثالث قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار
وأصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور لأن نفي الاستواء
أعم من نفيه من كل وجه أو بعض وجه دون وجه ولا دلالة للعام على
الخاص الرابع خطاب الرسول عليه السلام في مثل يا أيها النبي
لا يتناول الأمة وقيل يتناولهم وهؤلاء إن زعموا أنه مستفاد من هنا
اللفظ فهو خطأ فاحش وإن عنوا استفادته من دليل آخر فهو
خروج عن هذه المسألة الخامس الصيغة المتناولة للذكور والإناث
عامة فيهما إن لم يظهر فيه علامة كمن وأي للإجماع على عتق جميع
الذكور والإناث من مالكيه عند قوله من دخل داري فهو حر وأما
إن ظهر فيه علامة كقوله قاموا فأما قاموا فأقامت فأما قمن فالمؤنث
لا يتناول المذكر إجماعا وفي العكس خلاف والأقرب أنه كذلك لأن الجمع
تضعيف الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذا جماعة المذكر الرابع

السادس

حكاية الحال لا تعم لان قولنا فلان وعمل يقتضي في صدقه صدور الفعل
عن الفاعل مرة واحدة **البحث السابع** في التخصيص وهو اخراج بعض
ما يتناوله الخطاب عنه وهو اما متصل او منفصل والاول الاستثناء
والشرط والصفة والغاية والثاني عقلي وسمعي والفرق بينه وبين
النسخ انه لا يصح الا في اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل ارادته
ولان نسخ الشريعة بمثلها جائز بخلاف التخصيص ولان النسخ يجب فيه
التراخي دون التخصيص والحق ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء وعبر
ويصح اطلاق العام وارادة الخاص في الخبر والاوامر لقوله تعالى خالق
كل شيء وقوله اقتلوا المشركين ولا بد في العام المخصوص من بقاء كثرة بعد
التخصيص فيصح اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة **البحث الرابع** في
التمسك بالعام المخصوص الحق انه بعد ما اذا خص بمنفصل عقليا او نقليا
يكون حجة وحقيقة ان كان متصلا ويجوز التمسك به وان لم يكن التخصيص مجملا
في ذاته والا فلا لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في
الاخرى والا دار او لزم الترجيح من غير مرجح فاذا خرج كونه حجة
في بعض المعاد لم يزل عنه كونه حجة في الاخرى ولان اكثر العمومات
مخصوصة مع احتجاج العلماء بها **البحث الخامس** في الاستثناء
وهو اخراج بعض الجملة منها بلفظة الا او ما يقوم مقامها ويجب اتصاله
بالمستثنى

بالمستثنى منه عادة وهو قسمان حقيقة وهو الاستثناء من الجنس وهو
ومجازا وهو الاستثناء من غيره وشرطه عدم الاستغراق ويجوز ان
يكون المستثنى اكثر من الباقي واذا ورد عقيب الاثبات افاد النفي
اجماعا واذا ورد عقيب النفي افاد الاثبات خلافا لابي حنيفة لنا
لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا لا اله الا الله موجبا لثبوت الالهية
والاجماع دل على تمام الاسلام واذا تعدد الاستثناء فان كان بحرف
عطف كان الجميع راجعا الى المستثنى منه وان كان بغيره فكذلك ان
كان الثاني اكثر من الاول او مساويا والا عاد الى الاول لقربه واذا
ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة وقال الشافعي يعود الى الجميع وتوقف
السيد المرتضى بالاشتراك لنا انه على خلاف الاصل فنقول العمل به
في الاخيرة لدفع محذور الهذرية وللقرب فيبقى الباقي على الاصل
ولان الاستثناء عقيب مثله يعود اليه دون المستثنى منه ولان
الظاهر عدم الانتقال من الجملة قبل استيفائها **البحث السادس** في
الشرط والصفة والغاية الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وله
صيغتان ان وتختص بالمحتمل واذا وتدخل عليه وعلى المتحقق واذا
تعقب الجمل رجع الى الجميع ومن قال بتخصيص الاخيرة والاولى
تقديمه لفظا ان جاز تاخيره واما الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة

وان كانت

عادت اليهما معا والا فالاقرب عودها الى الاخيرة واما الغاية فهي
نهاية الشيء وصيغتها حتى والى والحكم فيما بعدها مخالف لحكم ما
قبلها ان كانت منفصلة بمفصل محسوس والا فلا البحث السابع
في التخصيص بالادلة المنفصلة اما التخصيص بالعقل فكقوله الله
خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء واما بالنقل فله
اقسام احدها تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا
للظاهرية لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
مع قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الثاني تخصيصه
بالسنة المتواترة جائز خلافا لبعض الشافعية لقوله عليه السلام
القاتل لا يرث في تخصيص قوله يوصيكم الله في اولادكم والتخصيص
اية الجلد برجم المحصن الثالث تخصيصه بالاجماع وهو جائز للاجماع على
تخصيص العبد من اية الميراث واية الجلد الرابع تخصيصه
بفعله عليه السلام ان كان حكم العام متناولا له ان ثبت ان حكم
غيره مثل حكمه والا فلا وان كان غير متناول له كان مخصوصا
في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره مثل حكمه والا فلا الخامس
تخصيصه بخبر الواحد جائز لانهما دليلان تعارضا فقدم الاخص
جمعا بين الدليلين وقد وقع كما في تخصيص اقتلوا المشركين بقوله

سنوا

الظاهرية قوله بيان لكل شيء

تبين الذي دل الظاهر عليه ثم المجمل قد يكون لفظا باعتبار ارادة خلاف
الظاهر منه كالعام المخصوص ولا كالمتواطي والمشترك وقد يكون فعلا
باعتبار عدم ما يدل على جهة وقوعه البحث الثاني يصح ورود
المجمل في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لامكانه في الحكمة وورود
فيهما البحث الثالث في اشياء ليست مجملة وظن انها كذلك منها التحليل
والتحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخي لانه ما ادعيا المعنى المطلوب
من تلك الذات ومنها قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم خلافا لبعض الحنفية
لان الباء اما للتبعيض او للعدد المشترك بين الجميع والبعض ومعمما لا
اجمال ومنها العقل المنفي خلافا لابي عبد الله البصري لان الاضمار لا
يمكنه واضمار الصحة اولى لانه اقرب مجازا الى الحقيقة ومنها اية السرقة
ليست مجملة في اليد ولا القطع لان اليد الموضوعة للعضو من المنكب واستعماله
في البعض على سبيل المجاز واما القطع وهو الابانة ومنها قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطا والنسيان لان المراد منه رفع المؤاخذة البحث الرابع
في تاخير البيان وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
والا لزم تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد منع ابو
الحسين من تاخير البيان فيما له ظاهر وقد استعمل بخلافه فجوز البيان الاجمالي

حرمت عليكم امهاتكم

كافية وجوز تأخير البيان فيما ليس له ظاهر الى وقت الحاجة والاشاعرة جوزوا
التأخير مطلقا احتج ابو الحسين بان القصد من الخطاب الافهام والاتيان عبثا
فان كان المراد ظاهره افهام ظاهره مع عدم ارادته كان اغراء بالجهل
وان كان غير ظاهره مع عدم بيانه لزم تكليف ما لا يطاق احتجت الاشاعرة
بان الله تعالى كلف بني اسرائيل ذبح بقرة غير معينة لقوله انها بقرة ادع لنا
ربك يبين لنا ما هي ثم انه تعالى بينها بتشبيهها لهم حتى سالوا ولقوله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والواجب انهما
دلنا على تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اجماعا فلا بد من التأويل
البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما خصصه
خلافا لابي علي وابي الهذيل لانه يجوز في المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم
ان في العقل ما يدل عليه عندهما فكذا هنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا استنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الفصل
السابع في الافعال وفيه مباحث الاول مذهبنا ان الانبياء
معصومون عن الكفر والبدعة خلافا للفضيلية وعن الكبائر
خلافا للحشوية وعن الصغائر عمدا خلافا لجماعة من المعتزلة وخطا في
التاويل خلافا للجبائي وسهوا خلافا للباقين وبالجملة فالعصمة واجبة
عند

في كل زمان وقد بينا ذلك في علم الكلام فلا حاجة الى هنا البحث الثاني في
وجوب التأسي بالنبي عليه السلام والحق ذلك خلافا لقوم لقوله تع
فاتبعوه وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله اذا عرفت هذا فمعنى التأسي
به انه عليه السلام اذا فعل فعلا على وجه الوجوب يجب علينا ان نفعله
على وجه الوجوب وان تنفل به كنا متعبدين بالتنفل وان فعله على وجه
الاباحة كنا متعبدين باعتقادنا بالاباحة وجاز لنا فعله هذا اذا علم
وجه الفعل اما اذا لم يعلم فقال ابن شريح انه للوجوب في حقنا
وقال الشافعي للندب وقال مالك للاباحة والمعتزلة الوقف
وهو الاقرب لان عصمته تنفي القبح عنه والوجوب والندب زائدان
فالمشترك هو الجواز البحث الثالث في الترجيح بين القول والفعل اذا
ورد خطاب متناول للامة خاصة ثم فعل عليه السلام فعلا ينافيه
وجب المصير الى القول وان كان متناولا لنا وله وتراخي فعله صار منسوخا
عنه وعنا للتأسي وان تناوله دوننا كان منسوخا عنه وان كان الفعل
متقدما وجب التأسي فان كان القول متناولا له خاصة كان مخصصا
له عن ذلك العموم وان تناول امته خاصة كان حكم الفعل مختصا به

وان كان عاما لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما قدم القول لانه اقوى دلالة من الفعل **البحث الرابع** في انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل النبوة ولا بعدها والا لاشتهر ولافتخر به تلك اهل الملة ولوجب مراجعة من تقدم ولو كان متعبدا بعد النبوة لعلم معاذا عند سؤاله

الفصل السابع في النسخ وفيه مباحث

الاول في تعريفه النسخ في اللغة النقل والتحويل وقيل الابطال وفي عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلفوا فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه تعالى يتعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وقال ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم اخر **البحث الثاني** في جوازه اكثر المسلمين على ذلك وخالف فيه ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود لنا ان الاحكام منوطة بالمصالح ولا امتناع في كون الفعل مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب رفعه في وقت كونه مفسدة وهو المطلوب ولقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها ولان النسخ وقع في شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوان

على

على لسان موسى مع اباحة الجميع غذاء لآدم على لسان نوح وغير ذلك من الاحكام واحتجا اليهود بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف لان التابيد يطلق على الزمان الطويل كقوله في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق تلك السنة وايضا تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر افناهم الا من شذ اذا عرفت هذا فالنسخ قد وقع في القران كما في القبلة وفي الاعتداد للوفاة وثبات الواحد للعشرة ووجوب تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد به لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من نفي النسخ **البحث الثالث** في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله ذهبت المعتزلة الى بطلانه لاستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا في وقت واحد والامر بالقبيح والنهي عن الحسن فكذلك الفعل في ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به والاشعرية ذهبوا الى جوازه لانه تعالى امر ابراهيم بذبح ولده ولقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي قوي **والجواب** عن حجة المعتزلة ان الحسن والقبح لا يوصف الفعل بهما

فكذا المخففات الامر مجاز ان يكون النسخ حسنا الا ان الامر به يشتمل على نوع
مفسدة فلحق النسخ باعتبار لحوق الامر لا المامور **البحث الرابع** يجوز
نسخ الشيء الى غير بدل كالصدقة امام المناجاة والى ما هو اثقل ونسخ
التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه لقوله عمرت
نوحا الف سنة الا خمسين عاما ونسخ الامر المقيد بالتابيد لانه شرط
ونسخ المتواتر من السنة بمثله وللخبر الواحد عقلا وعندنا لكنه غير واقع ونسخ
خبر الواحد بمثله وبالمتواتر ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة خلافا للشافعي
كالقبلة والعدة ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة كالحبس في البيوت
خلافا له اما الاجماع فلا ينسخ لان شرط انعقاده وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا ينسخ به لان وقوعه على خلاف النص خطأ **البحث الخامس** لا خلاف في
ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للعبادات وزيادة غيرها نسخ
عند ابي حنيفة خلافا للشافعي والحق ما قاله ابو الحسين وهو ان الزيادة
لا شك انها تقتضي زوال امر واقلها عدمها فان كان الزايل حكما شرعيا
وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك نسخا والا فلا وزيادة التغريب تزيل
عدمه وهو حكم عقلي مستند الى البراءة الاصلية لان ايجاب الحد لا اشعار فيه
بنفي الزوايد ولا اثباتها اما زيادة ركعة على الصبح فانها ترفع وجوب التشهد

عقيب

عقيب الركعتين وكان نسخا لهذا الحكم لا للركعتين لان النسخ لا
يرد على الافعال ولا لوجوبها ولا لاجزائهما لانهما كانتا مجزيتين
والان انما لم يجزيا لوجوب الثالثة ووجوب الثالثة انما يرفع نفي
وجوبها ونفي وجوبها عقلي واما نقصان جزء العبادة فالحق انه
ليس نسخا للعبادة لان المقتضي للجزئين ثابت وخروج احدهما لا
يقتضي خروج الاخر وكذا شرطها نعم انه نسخ للجزء والشرط
البحث الثامن في الاجماع وفيه مطالب الاول الاجماع
امة محمد صلى الله عليه وآله حق اما قولنا فظاهر لانا نوجب المعصوم على
في كل زمان وهو سيد الامة فالحجة في قوله واما المخالف فلقوله
تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى والتوعد على غير اتباع غير سبيل المؤمنين
يقتضي اتباع سبيلهم ولقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
والوسط العدل ولقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وهو يقتضي امرهم بكل معروف ونهيهم عن
كل منكر ولقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة **البحث الثاني**
لا يجوز احداث قول ثالث لانه يلزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل
له المال وقيل يقاسمه الاخ فحرمانه باطل وان لم يستلزم بطلان الاجماع

جاز لعدم المانع ولو لم يفصل الامة بين المسلمين فان نصوا على عدمه
امتنع الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة الحكم في المسلمين كالعمة
والخالة علة ارثهما كونهما من ذوي الارحام فمن ورث احديهما ورث
الاخرى ومن منع احديهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز
البحث الثالث يجوز الاتفاق بعد الخلاف فاذا اجمع اهل
العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول انعقد الاجماع ولو
اجمع اهل عصر على حكم بعد اختلافهم على قولين انعقد ايضا
وانقراض العصر غير معتبر لتناول ادلة الاجماع مع عدم الانقراض
ولو قال بعض اهل العصر قولا وسكت الحاضرون فالحق انه ليس
باجماع لاحتمال السكوت غير الرضى ولو قال بعض الصحابة قولا ولم
يوجد له مخالف لم يكن اجماعا واجماع اهل المدينة ليس بحجة خلافا
لمالك لانهم بعض المؤمنين اما اجماع العترة فهو حجة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي البحث الرابع لا يجوز الاجماع الا
عن دليل والا لزم الخطا على كل الامة وهل يعتبر قول العوام
في الاجماع الحق عدمه لان قول العامي لا لدليل فيكون خطا فلو كان
قول

قول العام خطا لزم اجماع الامة على الخطا ولا عبرة بقول الفقيه في
مسائل الكلام وبالمتكلم في مسائل الفقه ولا بقول الحافظ للمسائل
والاحكام اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد كالعوام فيما لا يتمكنون
من الاجتهاد فيه ويعتبر الاصولي في الاحكام اذا كان متمكنا من الاجتهاد
فيها وان لم يكن حافظا لها واجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة
له ولا يجوز وقوع الخطا من احد شطري الامة في مسئلة وفي الشطر
الاخر في اخرى لاستلزامه تخطئة كل الامة البحث التاسع في
الاخبار وفيه مباحث الاول ماهية الخبر معلومة بالضرورة
فان غرض الاشتباه مميز بما يحتمل الصدق والكذب ولا يخلو عنهما وهو
اما ان يكون مقطوعا بكونه صدقا او بكونه كذبا او يجوز فيه الامران
والاول تسعة المتواتر وما علم وجود مخبره اما بالضرورة او
بالاستدلال وخبر الله وخبر رسوله وخبر الامام عندنا وخبر
كل الامة والخبر المعتضد بالقرائن والثاني الخبر الذي ينافي مخبره وجود
ما علم بالضرورة او بالاستدلال البحث الثاني في افادة التواتر
العلم ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري خلافا للسيد المرتضى حيث
توقف ولابي الحسين حيث قال انه نظري لانا نجزم بوقوع الحوادث
العظام كوجود محمد عليه السلام وحصول البلدان الكبار لا ببعض
عن العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من الاوليات وهو حاصل للعوام

الاستدلال ولا يقبل التشكيك

البحث الثالث في الشرائط

ومن شرائط التواتر ... أن لا يكون السامع عالماً بما أخبر به لاستحالة تحصيل
الحاصل وأن لا يكون قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجبه
وأن يكون المخبرون مضطرين إلى ما أخبروا عنه واستنادهم إلى
الحس وشرط قوم العدد واختلفوا فقال قوم اثنا عشر وقال
أبو الهذيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون وقيل بل ثلاثمائة وبضعة
عشر والكل ضعيف بل المرجع فيه إلى حصول اليقين وعدمه
فإن حصل فهو متواتر وإلا فلا.

البحث الرابع خبر الله تعالى صدق
وهو ظاهر على قولنا لأنه غني عن الكذب حكيم في أفعاله عالم
بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه ولأن الرسول عليه السلام أخبر
بصدقه ولا دور هنا وخبر النبي عليه السلام صدق لدلالة المعجز عليه
وخبر الإمام صدق لأنه معصوم وخبر كل الأمة صدق لما بينا أن
الإجماع حجة.

البحث الخامس خبر الواحد هو ما يفيد الظن وإن
تعدد المخبر وهو حجة في الشرع خلافاً للسيد المرتضى وجماعة لنا قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون أوجب الحذر بإخبار عدد لا
يفيد قولهم العلم وأورد أبو الحسين اعتراضاً لازماً وهو دلالته على قبول
الفتوى لا الخبر وأيضاً قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أوجب التبين

عند

اقتداء بقوله تعالى ... وقيل اثنا عشر ... وقيل عشرون ... من قوله تعالى ... النبي ... ومن معك من المؤمنين ... وقيل لقوله تعالى واختار موسى من قومه سبعين رجلاً وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر على عدد رجال بدر لحصول العلم بقولهم

عند إخبار الفاسق وإذا أخبر العدل لم يعمل إما أن يجوز القبول
وهو المطلوب أو الرد فيكون أسوأ حالاً من الفاسق وهو باطل
أو يتوقف فتنتفي فائدة الوصف بالكلية وأيضاً فإن خبر الواحد
مقبول في الفتوى والشهادات مع انتفاء العلم وأيضاً فإنه يتضمن دفع
ضرر مظنون فيكون واجباً ولأن جماعة من الصحابة عملوا بأخبار الآحاد
ولم ينكروا عليهم أحد فكان إجماعاً.

البحث السادس في شرائطه
يشترط كون الراوي بالغاً عاقلاً مسلماً عدلاً ضابطاً فلا يقبل رواية
الصبي لأنه إن لم يكن مميزاً لم يحصل الظن بقوله وإن كان مميزاً علم نفي
الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع منه وتقبل روايته لو كان صبياً وقت التحمل
بالغاً وقت الأداء والكافر لا تقبل روايته سواء كان من مذهبه جواز الكذب
أو لا لأنه فاسق والفاسق مردود الرواية ولا تقبل رواية الفاسق للآية
ولا تقبل رواية المجهول حاله خلافاً لأبي حنيفة لأن عدم الفسق شرط في الرواية
وهو مجهول والجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط.

البحث السابع فيما
ظن أنه شرط وليس كذلك الصحيح أن الواحد إذا كان عدلاً قبلت روايته سواء
عضده ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو رواية عدل آخر خلافاً للجبائي
لأن الأدلة تتناوله وإن كان واحداً ولأن
الصحابة رجعوا إلى أخبار العدل وإن كان واحداً ولا يشترط فقه الراوي
خلافاً لأبي حنيفة فيما خالف القياس لما تقدم
من الأدلة ولقوله عليه السلام نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها
فأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط عدم مخالفة
الراوي له لاحتمال صيرورة الراوي إلى ما توهمه دليلاً وليس
كذلك والأقرب عدم اشتراط نقل اللفظ مع الإتيان بالمعنى كاملاً لأن الصحابة

لقوله تعالى ... للكذب ودوام ... الله ... الجبائي

لم يشكلوا الالفاظ كما هي لانهم لم يكتبوها ولا كرروها مع تطاول الازمنة

الثامن في الاخبار المردودة خبر الواحد اذا اقتضى علما ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف بالعلم ولا بينة فيلزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت به البلوى خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا في احكام الرعاف والقيء والقهقهة في الصلاة الى الاحاد مع عموم البلوى فيها والمرسل لا تقبل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة لان عدالة الاصل مجهولة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط واذا جزم راوي الاصل بكذب رواية الفرع لم تقبل رواية الفرع لعدم المنافي

التاسع في الجرح والتعديل العدد شرط في الجرح والتعديل في الشهادة دون الرواية لان الفرع لا يزيد عن الاصل ولا بد من ذكر سبب الجرح دون التعديل ومع التعارض يقدم الجارح الا اذا نفى العدل ما اثبته الجارح قطعا فيتعارضان واذا حكم بشهادته او عمل بروايته او قال هو عدل لاني عرفت منه كذا واطلع مع علمه بانه فهو تزكية ولو روى عنه لم يكن تزكية وليس ترك الحكم بالشهادة جرحا ولا ترك العمل بالرواية عن غير العدل الا ان تكون عادته عدم الرواية عن غير العدل

العاشر في القياس وفيه مباحث **البحث** الاول في تعريفه القياس عبارة عن حمل شيء على غيره في مثل اثبات حكم له لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهي المعنى المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع

البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك والذي نذهب اليه ليس بحجة

لوجوه

لوجوه احدها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله الثاني قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة الذين يقيسون الامور برايهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال الثالث اجماع الصحابة عليه روي عن علي عليه السلام انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه اختلف وقال لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله براي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا ولم يزل اهل البيت عليهم السلام ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع العترة حجة الرابع ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاسناده الى الامارات المختلفة والاختلاف منهي عنه لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

البحث الثالث في العلة الحاصلة مبنى على ثبوت الحكم في المختلفات في الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من القياس قطعا **البحث** الثالث من تحريم التافيف عنه بالمنطوق به قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف اولى بالحكم وذلك ليس من باب القياس لان شرط هذا كون المعنى المسكوت اولى بالحكم من المنصوص عليه خلاف القياس بل هو من باب المفهوم **البحث** الرابع الاقوى عندي ان الحكم المنصوص على علته متعد الى كل ما علم ثبوت تلك العلة فيه بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة تشتمل منزلة قوله

حرمت كل مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول معه
اين تحقق والا لم يكن علة وان كانت العلة انما هي الاسكار المقيد بالخمرية لم يكن ما
فرضناه علة بل جزء العلة هذا خلف والنص على العلة قد يكون صريحا كقوله
لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا او يكون ظاهرا كقوله لكذا او بكذا
او بان حرف ان كقوله انها من الطوافين عليكم او بالباء كقوله تعالى فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم البحث الخامس اعلم
انا مأمورون بتعدية الحكم بالعلة المنصوصة وجب علينا البحث عن العلة
المستنبطة وبيان امتناع تعدية الحكم بها كما تقوله اصحاب القياس واعلم
ان الطرق التي يثبت القايسون التعليل بها ستة ونحن نبين في كل واحد
منها انه لا يدل على عليته الاول الوصف المناسب
والمناسب هو الذي ... لانه لا يصلح الاستدلال على عليته وهو غير دال
وعرفوا المناسب بانه الملايم لافعال العقلاء في العادات وهو غير دال
على العلية اما اولا فلما بينا ان شرعنا مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة
بين المتماثلات ولا ضابط في الحكم سوى النص واما ثانيا فلان الوصف المناسب
قد يقترن مع الحكم ومع ضده واما ثالثا فلان الحكم لا يجوز اسناده الى
الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة ... لم يصلح للتعليل
الاحكام اليه ولا الى الوصف ... وقد بينا بطلانه الثاني المؤثر وعرفوه
بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم في الاصول دون وصف اخر فيكون

اول

اولى بالتعليل من الوصف الاخر مثال ذلك البلوغ المؤثر في رفع الحجر عن
المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة لانها لا تؤثر في جنس
هذا الحكم وهو رفع هذا الحجر وكقولهم الاخ من الابوين مقدم على الاخ
من الاب في الميراث فيكون مقدما عليه في ولاية النكاح ويعللون تقديمه في
النكاح بتقديمه في الارث بالمناسبة وهو راجع في الحقيقة الى
الوصف المناسب وابطاله يقتضي ابطال هذا الثالث الشبه وهو
الوصف المستلزم للمناسب وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية
ايضا لان المناسب اقوى منه وقد ابطلناه ولان الصحابة لم يعملوا بالوصف
الشبهي ويكون مردودا الرابع الدوران غير دال على العلية سواء
كان ذلك في صورة واحدة او في صورتين لتحققه فيما ليس بعلة فان المعلول
دائر مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة وجزء العلة المساوي
واحد المعلولين دائر مع صاحبه ولا علية بينهما والجوهر والعرض
مثلا زمان وكذا المتضايفان والحركة والزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله
الى غير ذلك من الامثلة التي لا تحصى كثرة الخامس طريقة السبر والتقسيم مثال السبر
بان يقال لا بد للحكم من علة والوصف الفلاني لا يصلح لذلك وكذا الوصف
الفلاني فيتعين الثالث وهو غير دال على العلية ايضا اما اولا فللمنع من
تعليل ذلك الحكم واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا
يدل على عدم الوجود واما ثالثا فللمنع من بطلان التعليل باحد الاوصاف
المذكورة واما رابعا فلجواز التعليل بمجموع وصفين من هذه او ثلاثة

واما ثانيا فلجواز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما صالح
للعلية دون الثاني اشار الى رد الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس
بمناسب ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع
ولا يدل على التعليل لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد الا معه الحكم
وهذا انما يتوقف على وجود الحكم في الفرع فلو ثبت وجود الحكم في الفرع بكون
الوصف علة وثبت علية الوصف بالاطراد لزم الدور وايضا فالطرد
يوجد من دون العلية كالحدوث مع المحدود والجوهر مع العرض ولا يرجح هذا
الباب يفضي الى الهذيان كما نقول في ازالة النجاسة بالخل لا يبنى القنطرة على
جنسه ولا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن البحث الحادي عشر
في الترجيح وفيه مباحث الاول لا تعارض بين دليلين قطعيين وهل يتعارض
الظنيان جوزه قوم لامكان ان يخبرنا اثنان عدلان بحكمين متنافيين ولا
ترجيح لاحدهما على الاخر ومنع منه اخرون لانه لو تعارض دليلان على
كون هذا الفعل مباحا ومحظورا فان لم يعمل بهما لزم المحال وان عمل باحدهما
على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح او لا على التعيين والثاني باطل لانا
اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد سوغنا له الترك فيكون ذلك ترجيحا
لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه والاول عندي اقوى والجواب
عن الثاني ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل الاباحة
ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه درهمان فقال له
صاحبهما قد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيته بالدرهمين قبلتهما عن

سابع عشر

بلغ ... الله

الدين

19

عن الدين فان من عليه الدين مخير ان شاء ادى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن
الواجب وكذا نقول في المصلي اذا حضر في احد الامكنة الاربعة التي
يتخير فيها الاتمام فانه يكلف بركعتين ان شاء الترخص وباربع ركعات
ان لم يرده اذا عرفت هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه وقع للحاكم
كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه تخيير المستفتي وان وقع للحاكم كان حكمه
العمل باحدهما ووجب عليه التعيين البحث الثاني اذا وقع التعادل وجب الترجيح
وقيل بالتخيير او التوقف لنا انه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول
ولان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن المرجحات
كثرة الادلة لترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة لان الظن اقوى
لان تطرق تعمد الكذب الى الجماعة ابعد من الواحد وايضا فان مخالفة الدليل
على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين اشد محذورا من مخالفة دليل واحد واذا امكن
العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه كان اولى من
ابطال احدهما بالكلية البحث الثالث في حكم الادلة المتعارضة اذا تعارض
دليلان فان كانا عامين او خاصين وكانا معلومين كان المتاخر ناسخا ان قبل
المدلول النسخ والا تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما وكذا لو لم يعلم التاريخ
ولو كانا مظنونين كان المتاخر ناسخا ولو تقارنا او لم يعلم التاريخ وجب الترجيح
فان تساويا ثبت التخيير وان كان احدهما معلوما دون الاخر فان كان المعلوم
متاخرا كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم وان كان احدهما اعم من الاخر مطلقا
وكانا معلومين او مظنونين كان الخاص المتاخر ناسخا للعام المتقدم والعام
المتاخر ناسخ للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا فيه يبنى العام على الخاص
وان وردا معا خص العام بالخاص اجماعا وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا

بلغ ... الله

قدم المعلوم الا اذا اقترنا وكان المظنون هو الخاص فانه يخصص العام عند جماعة
وقد يتقدم من البحث الرابع في ترجيح الاخبار والخبر الذي هو رواية الاكثر او على اسناد
او كان راويه اعلم او اذكى او ازهد او اشهر ارجح والفقيه ارجح من غيره والافقه
ارجح والعالم بالعربية ارجح والاعلم بها ارجح من العالم وصاحب الواقعة ارجح
والاكثر مجالسة للعلماء ارجح والمعلوم عدالته بالاختبار ارجح من المزكى والمزكى
بالاعلم اولى والاشد ضبطا ارجح والجازم ارجح من الظان والمشهور بالرواية
ارجح من غيره والمتحمل وقت البلوغ ارجح وذاكر السند اولى وراوي اللفظ ارجح
من راوي المعنى والمعتضد بحديث غيره ارجح والمدني ارجح من المكي لغلبة المكي
بعد المدني والوارد بعد ظهور النبي عليه السلام ارجح وذو السبب اولى والفصيح اولى
من الركيك ولا ترجيح الافصح على الفصيح والخاص متقدم والدال بالوضع الشرعي
او العرفي اولى من اللغوي والحقيقة اولى من المجاز والدال بوجهين اولى من الدال
بوجه واحد والمعلل اولى والمؤكد اولى وما فيه تهديد اولى والناقل عن
حكم الاصل راجح على المقرر وقيل بالعكس والمشتمل على الحظر راجح عند الكرخي
على المشتمل على الاباحة ومتساويان عند ابي هاشم والمثبت للطلاق والعتاق
متقدم على النافي عند الكرخي لموافقته الاصل ومتساويان عند آخرين والنافي للحد
راجح على المثبت والذي عمل به بعض العلماء ارجح من الذي ترك اذا كان بحيث لا
يخفى عليه البحث الثاني عشر في الاجتهاد وتوابعه وفيه مباحث الاول
الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية
على وجه لا زيادة فيه ولا يصح في حق النبي عليه السلام وبه قال الجبائيان لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ولان الاجتهاد انما يفيد الظن وهو عليه السلام قادر على اليقين
بالوحي ولانه كان يتوقف في كثير من الاحكام حتى يرد الوحي ولو ساغ له الاجتهاد

لصار اولى لانه اكثر ثوابا ولانه لو جاز له لجاز لجبرئيل عليه السلام وذلك يسد باب
الجزم بان الشرع الذي جاء به محمد عليه السلام من الله تعالى ولان الاجتهاد قد يخطي
ويصيب فلا يجوز تعبده عليه السلام به لانه يرفع الثقة بقوله وكذلك لا يجوز لغيره
من الائمة عليهم السلام الاجتهاد عندنا لانهم معصومون وانما اخذوا الاحكام
بتعليم الرسول عليه السلام او بالالهام من الله تعالى واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد
باستنباط الاحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الادلة المتعارضة اما
باخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا البحث الثاني في شرايط المجتهد
ونظمها شيء واحد وهو ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل
الشرعية على الاحكام وهذه الملكة انما تحصل بان يكون عارفا بمقتضى اللفظ
ومعناه وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول عليه السلام ليحصل له الوثوق بارادة
ما تقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما بتجرد
اللفظ او عدم تجرده ليأمن من التخصيص والنسخ وشرايط المتواتر والاحاد وجهات
الترجيح لتجديد تعارض الادلة وهذا انما يحصل بمعرفة الكتاب لا جميعه بل ما
يتعلق بالاحكام منه وهي خمسمائة اية ومعرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام
وان يكون عالما بالاجماع لئلا يفتي بخلافه وان يكون عارفا بالبراءة الاصلية
ولا بد ان يكون عالما بشرايط الحد والبرهان والنحو واللغة والتصريف ويعلم
الناسخ والمنسوخ واحوال الرجال اذا عرفت هذا فالحق انه يجوز ان يحصل
الاجتهاد لشخص في علم دون آخر بل في مسئلة دون اخرى لانه انما يتبع الاجتهاد
في الاحكام الشرعية اذا لم يطلع على دليل قطعي البحث الثالث في تصويب
المجتهد الحق ان المصيب واحد وان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه
دليلا ظاهرا لا قطعيا والمخطي بعد الاجتهاد غير مأثوم لا ان كل واحد من المجتهدين

اذا اعتقد مجتهدان امارتين كان يجان احدهما ان الاعتقادين خطأ لان احد الامارتين
اما ان تكون راجحة اولا واياما كان يلزم الخطأ فيكون منهما عنده وايضا القول بعدم
طريق باطل بالاجماع وذلك الطريق ان خلا عن المعارض تعين العمل به اجماعا وان
كان له معارض فان كان لاحدهما رجحان تعين العمل بالراجح اجماعا والا كان الحكم
اما التخيير او التساقط على التقديرين فالحكم معين فكان نافيه مخطئا
الرابع في تغير الاجتهاد المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ثم تغير اجتهاده
وجب الرجوع الى الاجتهاد الثاني ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده
ثانيا واذا افتى غيره عن اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فله الفتوى بالاول
ان كان ذاكرا للاجتهاد الاول وان كان ناسيا لزم الاجتهاد ثانيا على اشكال
منشاه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم البحث الخامس
في جواز التقليد المسئلة اما ان تكون من باب الاصول او من باب الفروع فالاول
لا يجوز التقليد فيه اجماعا اذ يلزم من تقليد من اتبعوا اعتقاد النقيضين
او الترجيح من غير مرجح فلابد من تقليد المصيب وهو يستلزم النظر وقد ورد
ولان النبي عليه السلام كان مأمورا بالعلم فيه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا
هو فيكون واجبا علينا لقوله تعالى فاتبعوه والثاني يجوز التقليد فيه
خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز في الاجتهاد به لنا عدم انكار
العلماء في جميع الاوقات على الاستفتاء ولانه للحرج ومشقة اذ تكليف
العوام الاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال كل
واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه ولقوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين اوجب النفور على بعض الفرقة
ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور البحث
السادس

٢١

ای باز جانی نوع جنس و صاله رمعیشتی ملزوم لازم فرقه
ابو جید ملزوم ولا لازم که محال ونوع لیم تعم
جنس بی

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اني استخيرك لعلمك بعاقبة الامور واستشيرك لحسن ظني
بك في المأمول والمحذور اللهم ان كان هذا الامر الذي قد عزمت عليه مما قد نيط بالبركة
اعجازه وبواديه وحففت بالكرامة ايامه ولياليه فخر لي فيه خيرة ترد شموسه ذلولا وتقعص ايامه
سرورا اللهم اما امر فاتمر واما نهي فانتهي اللهم خر لي خيرة برحمتك في عافية اللهم صلي
على محمد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ... والعزة الباهرة والايادي
الفاخرة ... الطاهرة والالا الوافرة نحمده على الاء
البيضا من الطافه الغامرة ونشكره على توابع فواضله الفايضة
ونساله حسن الزاد في الاخرة والصلاة على اشرف النفوس الطاهرة
محمد المصطفى وعترته الانجم الزاهرة وسلم تسليما اما بعد
فان الله تعالى كمل الانسان بقدر الامكان وخصه بالعقل
والنطق باللسان فبالاول يصل الى معرفته التي هي
غاية في خلقه وبالثاني يحصل له الافادة والاستفادة
في مسالكه وطرقه وكان من لطفه وحكمته وما اقتضاه
واجب عنايته تكليفهم بالامور الشرعية والقضايا
العقلية وكان ذلك مما يمتنع الا بعد معرفته ويتعذر
بدون الوقوف على حقيقته فلاجرم اوجب ذلك
على عامة المكلفين ولم يكتف في ذلك بتقليد المقلدين
فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين
بتحصيل مقدمات تحصيل علمهم نافع في هذا المقام
تحصيله لهذا المرام وقد صنف العلماء في ذلك كتبا من
المبسوطات اطنبوا القول فيه بلا مختصرات ومطولات
الا انهم لم يسلموا من زيغ في تلك الايرادات وخلط الصواب

خطا في بعض الاعتقادات وقد صنفنا كتبا متعددة اوضحنا
فيها سبل الرشاد وهدينا الى طرق السداد ذخرا ليوم
المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم وامامنا الاعظم ابو اسحق
ابراهيم ابن نوبخت قدس الله روحه الزكية ونفسه العلية
مختصرا اسماه الياقوت فقد احتوى من المسائل على اشرفها واعلاها
ومن المباحث على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير
العلم مستصعب على الفهم في غاية الايجاز ونهاية الاختصار
بحيث يعجز عن فهمه اكثر النظار فاحببنا ان نضع هذا
الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت على ترتيبه
ونظمه موضحا لما التبس من مشكلاته ومبينا لما استبهم
من معضلاته مع زيادات لم توجد في الكتاب مستعينين
بالله ومتوكلين عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد بنينا هذا
الكتاب على مقاصد المقصد الاول في المنطق
وما يتصل به وفيه مسائل المسألة الاولى في ماهيته اختلف
الناس في تعريف النظر وماهيته فقال قوم انه عبارة
عن تجريد العقل عن الغفلات وهولاء قد جعلوه امرا سلبيا
واخرون قالوا انه عبارة عن مجموع علوم اربعة اولها العلم بصحة
المقدمات وثانيها العلم بترتيبها وثالثها العلم بلزوم الامر
عنها ورابعها العلم بان ما لزم عن الحق فهو حق وقيل

ط والاحصر ان يقال تامل معقول لكسب مجهول كما قاله المحقق الطوسي في زبدة الاصول

انه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول وقيل انه ترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديق اخر والكل ضعيف ابطلناه في كتاب مناهج اليقين
والحق ان يقال النظر ترتيب امور ذهنية ليتأدى بها الى امر اخر قلت
اعترض بعض المحققين بانه اخص من النظر لاختصاصه بالانتقال
من المبادى الى المطالب وقال لما يتفق مثل هذا النظر ابتداء الا الاكثر
الانتقال من المطالب الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا الانتقال
بتمامه في الحد المذكور ثم جعل الحد هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن
الى امور مستحصلة هي المقاصد والجواب ان ترتيب المبادى اعم من ان
يكون مسبوقا بالانتقال من المطالب وعدمه وكل من القسمين داخل
تحت النظر واشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في
الاعم ليخرج القسم الاخير منه حينئذ ثم اي فارق بين الحد الذي
ذكرناه وبين الحد الذي ارتضاه وهذه المسئلة لم يتعرض لها المصنف
وانما ذكرناها لتوقف مباحث النظر عليها المسئلة الثانية
في ان النظر واجب قال على العبد نعم جمة فلا بد من ان يعرف
المنعم ليشكره ولا طريق الى هذه المعرفة الواحدة الا النظر
لان التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم وقول المعصوم لا يكون
حجة الا اذا كان معصوما ومن معرفته الله تعالى يستفاد عصمته
فيكون دور اقول اعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على

ان النظر واجب واستدل عليه بوجهين الاول ما ذكره المصنف وتقريره
ان معرفة الله تعالى واجبة لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيكون النظر واجبا فهذا الدليل يتوقف على المقدمات الثلاث المقدمة
الاولى ان معرفة الله تعالى واجبة لان شكر المنعم واجب ولا يتم الا بالمعرفة
اما وجوب الشكر فلان نعمه على العبد اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب
بالضرورة واما انه لا يتم الا بالمعرفة فبالضرورة لا يمكن الشكر الا بشكر المنعم
مطلقا وان لم نعلمه مفصلا لانا نقول اثار النعمة لا يستلزمها الا مع قصدها
فلا بد وان يعرف المؤثر ليعلم هل قصد الاحسان فيجب شكره اولا فلا يجب
ولان معرفة الله تعالى دافع للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف
واجب المقدمة الثانية ان معرفة الله تعالى لا تتم الا بالنظر وهذه
المقدمة بينة لا تفتقر الى استدلال لان المعرفة ليست ضرورية قطعا
بل نظرية والمفيد في النظريات انما هو النظر لان العقلاء اتفقوا
في كل زمان ومكان بل تعبوا انفسهم في استحصال مقاصدهم
المطلوبة ولو كان هنا طريق اخر لالتجأوا اليه لا يقال لم لا يجوز ان
يكون التقليد كافيا في هذا الباب او قول المعصوم لانا نجيب عن الاول
بان التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم اذ الاقوال مختلفة وليس الاستناد
الى احدها اولى من الاخر ومثل هذا الطريق غير محصل للمعرفة ضرورة

التقليد

ان قول
وعن الثاني ان المعصوم لا يكون حجه الا اذا عرفنا كونه معصوما وهو امر
باطن خفي لا يعلمه الا الله تعالى فيكون معرفتنا بالعصمه مستفاده
من الله تعالى بالوحي على بعض الرسل وهو متوقف معرفه الله
تعالى فيلزم الدور المحال لا يقال انا نعرف عصمته بالمعجز الظاهر على
يده لانا نقول العلم بالمعجز مسبوق بالعلم بالله تعالى وكونه عينا
فعلم لاجل التصديق فيعود المحذور واعلم ان المصنف ابطل بهذا
اقوال الملاحده حيث جعلوا المعارف متوقفه على قول المعصوم
المقدمه الثالثه ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا او لزم تكليف ما لا يطاق وهما
محالان الثاني ان النظر دافع للخوف فيكون واجبا المسئله
الثالثه في ان النظر مفيد للعلم قال المصنف النظر طريق الى
العلم وتقسيم الخصم في استفادته من الضروره او النظر ينعكس
عليه في الابطال انه لم يتعرض لنقض تقسيمه والشبهات لحبط
اهل الكلام يدل على الصعوبه لا التعذر اقول عا بين المصنف
ان معرفه الله تعالى انما تحصل بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر
طريق الى تحصيل المجهولات وذلك لما قد وقع الاتفاق عليه
بين اكثر العقلاء وانكره السمنيه وزعموا انه لا يفيد العلم اصلا
وجماعه من الاوايل ذهبوا الى انه لا يفيد العلم في الالهيات بل في

بيان
اقول المصنف لم يبين ذلك
بدليله وانما ادعاه دعوى بلا
فريجي عدم افاده كل واحد
التعليميه وعند المعصوم لمعرفه
الله وذلك لا يوجب كونه
النظر مفيد لمعرفته او امكانها
امتناع معرفته او ...
بطريق اخر غير النظر
الباطن وغيره والكلام لوضوح
ذلك لمعرفه ولا
وظهوره بعدم ... بالمعلم
جدا او ... بجل ... عليه
ترك الدليل فان
ان العالم متغير وكل متغير
محدث فانه يتعذر له علمه
ثالثه بان العالم محدث
والعلم بذلك ضروري

والكل
الهندسيات فالعقلا العاقلون في اثبات هذا الى الضروره فان كل
من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث فانه يحصل له علم ثالث
هو العلم بان العالم محدث وذلك ضروري احتج الخصم بوجوه
احدها التقسيم وهو ان قال العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علما اما ان يستفاد من الضروره او من النظر والقسمان
باطلان اما الاول فلعدم اشتراك العقلا فيه فانا نخالفكم
واما الثاني فلانه يلزم التسلسل واثبات الشي بنفسه الثاني
ان العقلا من ارباب الكلام قد اختلفوا في اقرب الاشيا اليهم
كاختلافهم في النفس فقال بعضهم انها جوهر مجرد وقال
اخرون انها عباره عن الهيكل المحسوس واخرون انها الاجزا
حيز اليتحيز في القلب وغير ذلك واذا كان حال اقرب الاشيا
الى العقلا هكذا فما ظنك بحال ابعدها عنهم الثالث ان
المطلوب ان كان معلوما لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا
استحال توجه الطلب نحوه وكيف نعرف النفس انه المطلوب
والجواب عن الاول ان هذا التقسيم ينعكس على الخصم في
الابطال بان نقول ابطال النظر اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان الاول لزم الاشتراك ونحن نخالفكم فيه

وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه ومناقضة مذهبكم
لانكم اشتغلتم من النظر شيا هذا اذا لم نتعرض لنقض التقسيم
اما اذا تعرضنا لنقضه فانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك
الاعتقاد ضروريا ومكابرتكم لا اعتبار بها ~~ان تلك النتيجة~~
او نظريا ولا يتسلسل وذلك لانه حاصل من مقدمتين احديهما
ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين وهذه
مقدمة ظهرت في المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة
لضروريتين علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس المفروض
علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين
ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي
يحصل من نفس تصورها فانقطع التسلسل وعن الثاني انه يدل
على حصول النتيجة بتحصيل المجهولات لا كلها بل بعضها
ولا يدل على تحصيل الجميع وعن الثالث ان النفس شاعرة
بالمطلوب من وجه دون اخر والمطلوب هو الشيء ذو
الوجهين لا الوجهان المسئلة الرابعة في ان وجوب

بلغ مقابلة
بلغ ٢١

النظر عقلي لا وجوبه عقلي والا ادى الى افحام الرسل
من مكذبيهم اقول لما بين انه واجب بحث عن كيفية وجوبه
فقال انه عقلي وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة
لانه لو لم يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء من
مكذبيهم وذلك محال بيان الملازمة ان النبي عليه السلام
اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه فقال له المكلف
لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر
والنظر لا افعله الا اذا وجب علي ولا يجب الا بقولك
وقولك الان قبل النظر ليس بحجة فينقطع النبي عليه
السلم اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا المحال
لان قوله لا يجب علي النظر الا بقولك يكون باطلا لا يقال
هذا يرد عليكم لان وجوب النظر نظري فللمكلف
ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف
وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور لانا نقول وجوب
النظر وان كان نظريا الا انه نظري القياس احتجوا

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
من دون البعثة وذلك يدل ان التعذيب اللازم للوجوب من دونها
والجواب المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او حتى
نبعث رسولا هو العقل المسئلة الخامسة
ان اول الواجبات مختلف فيه قال وهو اول الواجبات وقيل القصد الى
اقول فقد ذهب ابو الحسين البصري من المعتزلة وابو اسحاق
الاسفرايني وذهب اخرون منهم الى انه هو القصد الى النظر
واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ونقل عن ابي الحسن الاشعري
ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وهو مذهب الشيخ عبد الجبار
من المعتزلة وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك
والاقرب في هذا ان يقال ان عني باول الواجبات ما يجب
بالقصد الاول فهو المعرفة وان عني به ما يجب كيف كان
فهو القصد المسئلة السادسة في الدليل وهو يقال
بالاشتراك على معنيين احدهما الذي يلزم من العلم به العلم
بوجود المدلول وقد اعترض بعض المحققين
على هذا ان المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال

بنفي الحيوة على نفي العلم فالصواب ان يقال الدليل هو الذي
يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن ان يقال ان لا نعني
بالوجود ههنا الثبوت العيني بل مطلق الثبوت ومثل
هذا الاعدام التي يستدل عليها لها ثبوت ذهنا فصح
اطلاق الوجود عليها وايضا فالاستدلال على العدم المطلق
غير ممكن بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس عدما محضا
بل له نوع ما من التحقيق ولهذا افتقر الى الموضوع كافتقار الملكة
اليه بل الاقوى في ابطال هذا الحد لزوم الدور لان المدلول
يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء اخر
الثاني الاستدلال بالمعلول على العلة وذلك لان الدليل
بالمعنى الاول يقال على الاستدلال بالعلة على المعلول
ويقال على الاستدلال بالمعلول على العلة ويقال على
الاستدلال باحد المعلولين على الاخر والثاني من هذه
الثلثة مخصوص باسم الدليل وهذا المعنى اخص من الاول
المسئلة السابعة في ان الدليل السمعي
هل يفيد اليقين ام لا قال والدليل السمعي لا يفيد اليقين

اما الجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز اي غير ذلك
عليه وبقيامه مع القيد اين الظاهر اقول اعلم ان المصنف
مقدمات الدليل قد تكون عقلية محضة كالمقدمات المستعملة
في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وصدق الرسول عليه
السلام وما شبهها وقد يكون مركبة من عقلية وسمعية كثابت
السمعيات فانها مستندة الى قول الرسول عليه السلام وهو
احدى المقدمتين وهي نقلية والى وجوب صدق قوله وهي
عقلية ولا يمكن ان يتركب من السمعيات المحضة لان السمع
انما يكون حجة بعد العلم بصدق المبلغ وتلك غير سمعية
اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال ان الدليل
المركب من السمعي والعقلي لا يفيد اليقين لتوقفه على
عشرة امور ظنية الاول عصمة الرواة اما بان ينقل
احد التواتر او يكون الناقل معصوما الثاني صحيح النحو
والتصريف لاختلال المعنى باختلافهما لكن ذلك
يتوقف على عصمة الناقلين له الثالث عدم الاشتراك
فانه على تقديره لا يتعين المطلوب من اللفظ الرابع عدم
المجاز لاحتمال ارادته على تقديره فيختل المعنى الخامس
عدم النقل لذلك ايضا السادس عدم التخصيص اذ على

٢٧

تقديره تبويته في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم
الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره التاسع عدم
التقديم والتاخير العاشر عدم المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب
العمل به وتاويل النقل لاستحالة اعمالهما واهمالهما وترجيح الفرع
الذي هو النقل لاستلزامه فساد الاصل المستلزم لفساده فتعين
ما قلناه واعلم ان هذه الاختلاف وان كانت منقدحة في بعض
السمعيات الا انه قد ينضم الى الدليل السمعي من القراين ما يحصل
معه اليقين وحينئذ يكون المفيد لليقين هو المجموع واكثر
محكمات القران من هذا الباب المسالة الثامنة
في ضابط الاستدلال بالدلايل السمعية قال وما ينبني عليه صدق
الرسول لا يكتسب من جهته اقول اعلم ان الدلايل
السمعية مستندة الى قول الرسول عليه السلام وانما تكون
حجة بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوته بالسمع والا لزم الدور
بل انما يثبت بالعقل وكذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه
كوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه
فان لم يكن في العقل ما يدل على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة
ترجيح الممكن من غير مرجح بل انما يثبت بالسمع كاكثر مثل التكاليف
السمعية وان كان في العقل ما يدل عليه جاز اثباته بالعقل والسمع

بلعب هدا
لعله الله
بلعب هدا
الله الله

بلغ مقابلة كتبه عفا الله

كالعلم بالوحدة والكلام وما اشبههما من الصفات المسئلة
الثانية في حد العلم قال والعلم معرفة المعلوم على ما هو به وقيل
حده شيء وجدنا ايضا ما يقتضي سكون النفس اقول اختلف الناس
في انه هل يحد ام لا فقال قوم انه لا يحد لوجهين احدهما ان ما عدا العلم
لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له الثاني اني اعلم
بالضرورة كوني عالما بوجودي وهو علم خاص مسبوق بتصور
مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب
من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم
بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا
عن العلم به اقول اذا قلنا العلم هو صفة تقتضي سكون النفس
مثلا كان هذا القول معرفا للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم
فاتجه الدور واعلم ان التحقيق هاهنا ان يقال العلم اما ان
يكون صفة قائمة بالعالم اضافية او صورة متساوية للمعلوم
على اختلاف الرأيين وعلى كلا التقديرين فالمعلوم انما يعلم اذا
حصلت تلك الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم والعلم بتلك
الصفة او تلك الصورة يكون بالحد او الرسم مما ليس بعلم فيكون توقف
المعلوم على العلم في الاول مغايرا لتوقف العلم بتلك الصورة على
الحد او الرسم فلا دور واما الثاني فضعيف وقد بينا ضعفه في كتاب معارج
الفهم وقال الاخرون انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم انه معرفة

بلغ مقابلة كتبه عفا الله

المعلوم على ما هو عليه وهو الذي اختاره المصنف وفيه نظر من
وجهين احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصح اخذ
احدهما في تعريف الاخر الثاني ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم
فتعريف العلم به دور وقال اخرون انه ما يقتضي سكون النفس
وهو باطل باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا لشبهة فان النفس ساكنة
وليس بعلم المسئلة العاشرة في تقسيم العلم قال

بلغ مقابلة كتبه عفا الله

ومنه ضروري كالمشاهدات ومكتسب كالتوحيد اقول
اعلم ان العلم منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم
لو كانت باسرها بديهية لما جهلنا شيئا والتالي باطل بالضرورة
فالمقدم مثله ولو كانت باسرها كسبية لزم الدور او التسلسل
وهما باطلان والضروري هو الذي لا يفتقر الى طلب وكسب
هذا في باب التصورات وفي باب التصديقات هو الذي يكون
طرفا القضية كافيا في الحكم والمكتسب ما يقابلهما والضروري
منه البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات
وفطريات القياس واما المكتسب فمثل العلم بحدوث العالم ووجود
الصانع المسئلة الحادية عشر في

بلغ مقابلة كتبه عفا الله

ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة قال والعلم بالدليل
مغاير للعلم بالمدلول ويستلزمه والعلم بكون الدليل دليلا مغاير
للعلم بالدليل والمدلول معا اقول اما الاول فهو مغاير

للعلم بالمدلول لم

مغايرة العلم بالدليل فلان العلم بالدليل علة للعلم
بالمدلول ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل
هو مستلزم له واما الثاني وهو مغايرة العلم
بالدليل للعلم بالدلالة فقد خالف فيه بعض المتكلمين
قالوا لانا نستدل بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده
فلو كان وجه دلالة الدليل مغايرة الدليل والمدلول وجب
ان يكون وجه هذه الدلالة خارجة عن وجود ما سوى الله
تعالى داخله فيه لان كل ما خرج عن الله تعالى فهو داخل
فيما سواه والحق ان هذا الكلام سخيف وان العلم بالدلالة
علم بنسبة امر الى امر فهي مغايرة لهما بالضرورة وما ذكروه
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج واعلم ان قول المصنف
يستلزمه اشارة الى فايدة هي ان المستلزم للعلم بالمدلول
هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة لانها نسبة فلو
توقف العلم بوجود المدلول عليها لزم الدور قال بعض
المحققين يجوز ان تكون ذات المدلول تفيد وجود هذه
الاضافة من غير عكس لكن تصور هذه الاضافة يستلزم
تصور علتها كما في برهان ان ولا دور واقول لو كان
الامر كذلك لكانت الدلالة هي الدليل اذ المعني به ما يلزم
من العلم به العلم بالمدلول وذلك محال قطعا

بلغ مقابلة لله

بلغ قراءة

المسئلة الثانية عشر في ان النظر تولد العلم
قال والنظر يولد العلم كساير الاسباب المولدة لمسبباتها
اقول اختلف الناس في ذلك فقالت المعتزلة ان
النظر الصحيح يولد العلم وقالت الاشاعرة العلم يحصل
عقيبه بجري العادة من فعل الله تعالى كالعاديات
وقال ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ان العلم يلزم
النظر لزوما واجبا وان لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة
بانا نعلم انا اذا نظرنا حصل لنا العلم عند هذا النظر وبحسبه
اي يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في دليله
فوجب ان يكون متولدا عنه كساير الاسباب والمسببات
واستدلت الاشاعرة بان العلم ممكن فيكون المؤثر هو
الله تعالى وسياتي بطلان كلامهم في باب الافعال
وقياسهم على التذكر فاسد لانه لا يفيد اليقين والالزام للخصم
على تقدير القول بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد
في التذكر لان العلم فيه قد يحصل من غير قصد المتذكر
بخلاف النظر فان صحت هذه العلة بطل القياس
والا منعوا الحكم في الاصل المسئلة الثالثة عشر

بلغ قراءة ابلغ الله

في ان المعارف مقدورة لنا قال والمعارف مقدورة
لنا لان الجهل قد يقع منا ومن قدر على الشي قدر على ضده
وليست المعارف الضرورية كالمكتسبة للتفاوت في المشقة
الموجبة لارتفاع الدرجة اقول نازع في ذلك جماعة
قالوا لان العلم اما تصور وهو بديهي لان المطلوب
المشعور به يستحيل طلبه لحصوله والمجهول لامتناع
توجه النفس بالطلب الى ما لا يتصوره واما تصديق
يتوقف على تصورين بديهيين اذا حصلا فان كفيا
في الحكم فلا مقدورية والا افتقر الى واسطة يعود
البحث فيها ولا يتسلسل واحتجت المعتزلة على ذلك
بوقوع الجهل منا لان الخصم جاهل بجهله لا يستند الى الله
تعالى لتنزهه عن فعل القبيح ولا الى غيره فيه لان القادر
بقدرة لا يفعل في غيره علما ولا جهلا فلم يبق الا استناده
اليه واذا قدر على الجهل قدر على العلم لان القادر على الشي
قادر على ضده بالاستقرا والوجه الاول ضعيف قد بينا
ضعفه في كتبنا الكلامية وكذى الثاني لابتنايه على الاستقرا
الضعيف واعلم ان العلوم الضرورية ليست كالمكتسبة
لان في المكتسبة مشقة عظيمة توجب ارتفاع الدرجة
اما

اما العلوم الضرورية فان فاعلها هو الله تعالى فلا
يحصل لنا بحصولها ثواب فينا **المقصد الثاني**
في الجوهر والعرض والجسم وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
في تعريف الجوهر المتحيز والعرض الحال في المتحيز ولا
واسطة بينهما والجسم ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعدا
اقول ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن
المتحيز الذي لا ينقسم بوجه فالمتحيز جنس يندرج تحته
الخط والسطح والجسم وقولنا الذي يخرج عنه الجسم وقولنا
بوجه ليخرج عنه السطح والخط فانهما لا ينقسمان لا من
كل وجه بل الخط لا ينقسم في العرض والعمق وان انقسم
في الباقين فلو لم يقيد عدم الانقسام بالعمومية لدخلا معه
والحد الذي ذكره المصنف ناقص لانتقاضه بالجسم
والخط والسطح ويمكن ان يقال ان مقصوده حد
جنس الجوهر وهو موجود في الجميع او يقال مقصوده
تميز الجوهر عن العرض فكان ما ذكره كافيا واما عند
الاوايل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشي وحقيقته
وعلى الموجود لا في موضوع والعرض في عرف المتكلمين
عبارة عن الحال في المتحيز كاللون والحرارة والبرودة
وتحقيق هذا ان الشي المختص بالجهة اما ان يشار اليه

بانه هنا او هناك بالذات او بالتبعيه والاول هو المتحيز
والثاني هو العرض القايم به الحال فيه كحلول الماء في الكوز
وفي عرف الاوايل الجوهر هو الموجود لا في موضوع ولا واسطه
بين المتحيز والحال فيه من الممكنات ذهب اليه اكثر المتكلمين
خلافا للاوايل فانهم اثبتوا جواهر مجرده هي العقول والنفوس
احتج المتكلمون بان تلك تكون مشاركه لله تعالى في التجردات
فتكون مشاركه له في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في
الصفات الذاتيه الثبوتيه لا يقتضي اشتراك الحقايق
فكيف السلبيه ويمكن ان يكون قوله ولا واسطة
بينهما ردا على القايلين باثبات اراده محدثه لا في محل
فان تلك عرض والعرض هو الحال في المتحيز اما الجسم في عرف
المعتزله فانه عبارة عن الطويل العريض العميق قال اكثرهم
وهو انما يحصل من ثمانيه جواهر اذ من تالف الجوهرين
يحصل الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال
الكعبي انه يحصل من اربعه جواهر ثلثه كمثلثه ورابعها
فوقها ويصير كمخروط وقال اخرون انه يحصل من
سته جواهر مثلث مركب من ثلثه جواهر على ثلثه
وقال ابو الحسن الاشعري ان الجسم عباره عن المولف
مطلقا والمتالف من جوهرين جسم وهو مخالف للعرف
وقال

وقال الاوايل الجسم يقال على الطبيعي وهو الجوهر القابل
للابعاد الثلثه المتقاطعه على الزوايا القوايم وعلى التعليمي وهو
الابعاد الثلثه انفسها وهو عرض عندهم والنزاع في ذلك
لفظي المسـئله الثانيه في الجزء الذي لا يتجزى
قال ولا بد في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر والكره
النظام والنقطه اللازمه له والكره فوق السطح ثلاقيه
بجزء غير منقسم والا كان الشكل مضلعا وقد فرضناه
كريا اقول اختلف الناس في ذلك فذهب
الاوايل الى ان الجسم واحد في نفسه متصل قابل للقسمة
الى ما لا يتناهي وان تلك لا تخرج بالفعل واخرون
منهم قالوا انه مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهيه
وهو مذهب النظام وهذان القايلان اتفقوا على
نفي الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزي متناهيه وابطل المصنف
كلام الفريقين بوجهين الاول ان النقطه امر
وجودي لانها نهايه الخط ولان الخط وهو منصف
الدايره انما يلاقي غيره بالنقطه وهي غير منقسمه اتفاقا
ولانها لو انقسمت لم تكن طرفا ونهايه بل احد الجزين
ويعود البحث فيه فان كانت جوهرا ثبت المطلوب

وان كانت عرضا افتقرت الى محل هو جوهر والا
تسلسل ويكون غير قابل للقسمه والا انقسمت هذا
خلف الثاني انا نفرض كرة حقيقيه فوق
سطح مستو فان تلك الكره تلاقيه بالا ينقسم والا
لم تكن كره حقيقيه لانا نخرج من مركزها الى طرفي
ذلك المنقسم خطين ونوقع عليه عمودا فيكون العمود
اقصر من الخطين لانه يوتر الحاده وهما يوتران
قايمتين فتكون مضلعة هذا خلف فنقول
اذا تحركت الكره حتى لاقت السطح باجزايها كانت
منتقله من نقطة الى اخرى فتكون مركبة من النقط
وهو المطلوب احتجوا بالجوهرين الجوهرين فانه
ان ماسها بشيء واحد لزم التداخل والا لزم الانقسام
وهذه حجة قوية اعتذر المتكلمون عنها بشيء ضعيف
قال بعض المحققين على الاول النقطه لا يجب
انقسامها لانقسام المحل لانها عرض غير سار
قلنا المفهوم من العرض الساري هو ان يكون شايعا
في اجزاء حامله ومن غير الساري ان يكون حاصلا
في بعض اجزايه دون بعض والنقطة يستحيل
ان تكون من قبيل الاول فيلزم ان تكون حاصلة

في البعض

في البعض ثم نقول ذلك البعض اما منقسم او غير
منقسم وهو ما ذكرناه بعينه وقال على الثاني
ان ملاقاة الكره للسطح انما يكون بنقطه هي طرف
قطر الدايره المار بالمركز وموضع التماس قلنا
القطر انما يوجد للكره بسبب الحركه او بالعرض
ولا تجب ملاقاة الكره للسطح حركتها ولا فرضنا
القطر مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لحصول (لوجود)
النقطه بالفعل فكيف يكون طرفا لما لم يوجد
المسئلة الثالثة في تماثل الاجسام قال
والاجسام متماثله لاستوايها في التحيز واشتباهها
بتقدير الاستواء في الاعراض اقول هذه مسئلة
يتوقف عليها مباحث مهمة وقد اتفقت المعتزله
على تماثلها الا ابا اسحق النظام فانه قال بتخالفها
والاوايل والاشاعره وافقوا المعتزله والدليل على
تماثلها وجوه احدها انها متساويه في الحصول في
في الحيز ولا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز الثاني انها
بتقدير تساويها في الاعراض يقع فيها الاشتباه
ولولا تماثلها لما كان كذلك الثالث انها متساويه
في قبول الاعراض والكل ضعيف اما الاول فلان

الحصول في الحيز من لوازمها والمختلفات قد تتفق
في اللوازم واما الثاني فلانه انما يصح على ان تشاهد جميع
الاجسام وايضا فالتساوي في الجنس لا يقتضي التساوى
في نفس الامر واما الثالث فكالاول والاقرب ان
يقال انها باسرها تتفق في حد واحد ويستحيل ذلك
في المختلفات ولان المفهوم من الامتداد شي واحد
وهو معنى الجسم ولا يتم الا بعد نفي الهيولى والى هذا اشار
المصنف بقوله لاستوايها في التحيز لانه هو الامتداد
المسئلة الرابعة في جواز خلو الاجسام عن
الطعوم والالوان والروايح قال وقد يخلو الجسم
من الطعم والريح كالهوى اقول اتفقت المعتزله
عليه وخالفت الاشاعره فيه احتجت المعتزله
بالهوى فانه لا يحس منه لون ولا طعم ولا رايحه
وعدم الاحساس مع وجود الشرايط تقتضي العدم
احتجت الاشاعره بقياس اللون على الكون وبقياس
ما قبل الاتصاف في الاعراض القاره على ما بعده
والجواب انهما ضعيفان لعدم الجامع والفرق في
الثاني ان العرض الباقي لا يزول بعد الطريان
الا بضد بخلاف ما اذا لم يوجد المسئلة

الخامسه

الخامسه في ان الاجسام مرئيه قال وهي مرئيه
واعتبارها بالحصول في الحيز المبطل لشبهه القوم
في العرض اقول هذا مما لا خلاف فيه لكن الاوايل
قالوا انها غير مرئيه بالذات بل بواسطه اللون
والضوء احتج المتكلمون بانا نرى الطويل والطول
ليس بعرض لما ثبت من تركب الجسم من الجواهر
فلو كان عرضا لكان محله جوهرا فردا لاستحاله
تعدد المحل فيلزم انقسامه فثبت انه نفس الجوهر
واعترض بعود المحذور عليهم لان الطول اذا كان
نفس الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون
عرضا هو التاليف في سمت مخصوص والتاليف
عرض فالمرئي عرض اجابوا بانا نرى الطويل حاصلا
في الحيز وليس العرض كذلك والمصنف جعل هذا
الجواب دليلا براسه هو انا نرى ماهية حاصله
وتمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصه الدليل
الاول ان المرئي يرى طويلا فليس بعرض والثاني
انه يرى حاصلا في الحيز فليس بعرض المسئله
السادسه في اثبات الخلا قال ولا بد في العالم
من الخلا والا لزم ان يكون العالم متنقلا عند تنقل بعوضه

المتكلمون اتفقوا على

واحده وهو محال اقول

اثباته وخالف فيه الاوايل احتج المتكلمون

بوجهين الاول انه لولا الخلا لزم التداخل او الدور

او حركة العالم عند حركة خردله والثاني بان قسامه

باطل بيان الملازمة ان الجسم اذا تحرك فاما

الي مكان مملو او فارغ فان كان الاول فان نفي

المالي حال حركة الجسم الاول لزم الاول وان انتقل

فان كان الى مكان الاول لزم الثاني وان كان

الي مكان اخر لزم الثالث الثاني انا اذا رفعنا

صفحة ملسا عن مثلها لزم الخلا في الوسط والاوايل

اجابوا عن الاول بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين

وهو مبني على كون المقدار زايدا على ذات الجسم

وعن الثاني بان الرفع ان كان مستويا ارتفع

الجسم الاسفل وهذا مما يستعمله اصحاب الحيل

وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل الاخر ويمتلي

الوسط بالهوي الداخل اليه ثم احتجوا بان الخلا

مقدر فهو كم والمتكلمون قالوا التقدير للجسم

المفروض فيه كما تقدر خارج العالم فنقول

لوكان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان

ذلك

ذلك المحيط خارج العالم الثاني ان وجود الخلا يستلزم

مساواة الحركة مع العايق لها من دونه كفرض جسم

تحرك في الخاليه في زمان وفيها مملوءة في اكثر ونفرض

ارق بنسبة الزمانين فتساوي الحركة الخلائية

والمتكلمون قالوا المحال شيا لو جعلنا الزمان

مقابلا للعايق اما اذا جعلنا بعضه للحركة والباقي

للعايق فيزيد وينقص على نسبته فلا استحالة

اعترض عليهم بعض المحققين بان الحركة لا توجد

الا مع حد ما من السرعة والبطء فكيف تستدعي

زمانا تستحقه فان استحقت الزمان فانما يكون

بسبب المعاوقة والجواب ان الحركة وان

استلزمت السرعة والبطو لكنها لا تخرج عن

حقيقتها وهي من حيث هي لا تعقل الا مع الزمان

المسئلة السابعة في تعريف الحركة قال

والحركة حصول للجوهر في حيز عقيب حصول له

في حيز قبله **اقول** الحركة عند المتكلمين عبارة

عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز

قبله وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتالي

الايات وتالي الحركات التي لا تنقسم والاوايل

بلغ ... ادام الله

قالوا الحركه كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه
وجعلوا الحركه هي الانتقال لا الحصول في المكان الثاني
لان الحركه تكون قد انتهت وانقطعت ثم جعلوها
اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك
من المبدا الى المنتهى والثاني المتوسط بين المبدا
والمنتهى وجعلوا وجود الاول ذهنيا في زمان
والثاني خارجيا في آن **المسئلة الثامنه**
في تعريف السكون **قال** والسكون حصوله
في حيز واحد اكثر من زمان واحد **اقول**
هذا تعريف السكون عند المتكلمين وجعلوه مقابلا
للحركه تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم الحركة
والسكون بما فسروهما به لا يكون بينهما تقابل
بل يكون الحركات هي السكنات اذ قد اشتركا
في الحصول في الحيز والفرق بينهما الثبات والزوال
وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشاب والشيخ
اما الاوايل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركه
عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركه
تقابل العدم والملكه **المسئله التاسعه** في ان
ذلك الحصول ليس بمعنى **قال** وليس حصوله بمعنى
بل

بل يعين الحصول الحركه **اقول** اختلفت الاماميه
في هذه المسله فقال السيد المرتضى ان الحركه معنى توجب
انتقال الجسم والسكون معنى يوجب لبث الجسم في
الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه قالوا وذلك
المعنى هو هو الكون وهو يقتضي الحصول في الحيز
والحصول يقتضي الكاينيه والمصنف نفى هذا المعنى
وهو مذهب ابي الحسين وساير النفاه والدليل
على نفيه وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا
معلوما لعلمناه اجمالا وتفصيلا بالضروره والعلم
منتف الثاني ان ذلك المعنى الذي يوجب الحصول
في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز فان
اقتضى اندفاع الجوهر اليه فهو الاعتماد والا لم يكن
بان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله
في غيره الا بمنفصل يعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده
الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور لان
حصول الجوهر فيه يحتاج الى ذلك المعنى احتج المثبتون
بانا لو قدرنا على جعل الجسم متحركا لقدرنا على ذاته
كالكلام والجواب القياس باطل على انا نعلل القدره
في الكلام على الصفه بالقدره على الذات لا بالعكس

المسئلة العاشرة في استحالة الانتقال والبقا على
الاعراض قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال
والبقا لانها اعراض والعرض لا يقوم بالعرض
اقول اما الانتقال عليها فشي قد اتفق عليه
العقلا ولعلم ان الانتقال يفسر بالحصول في حيز
بعد الحصول في حيز آخر وهو واجب الانتفاء
عن العرض قطعا لا يحتاج فيه الى دليل انما المحتاج
الى الدليل هو امتناع حلول العرض في محل بعد محل
والمصنف ابطل الانتقال عليها باي معنييه اخذ
لان الانتقال عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في
آخر الامر من جسم تقوم فيه تلك الاعراض وهو المحل
بالحقيقة وهذه الحجة ضعيفة لجواز ان قيام العرض
بالعرض كالسرعة بالحركة وللاوايل في هذا الباب
طريق آخر قالوا العرض متشخص وعلة تشخصه
اما هو الحامل والا لكان العرض غنيا عن محله اما
في وجوده فبالفاعل واما في تعينه فبالتشخص
والتالي باطل واذا استند الى المحل امتنعت
المفارقة واما امتناع البقا عليها فشي مختلف
فيه ذهبت الاشاعرة اليه وجوزت المعتزلة بقاءه
وهو

بلغ قراءة

وهو مذهب الاوايل وادعى ابو الحسين الضرورة
في بقا بعض الاعراض واستدل غيره بانها باقية
في الزمان الاول فيجوز في الثاني والا لزم الانتقال
من الامكان الى الامتناع وهذه حجة قد ابطلناها
في كتابنا المناهج واستدلت الاشاعرة بوجهين
الاول انها لو بقيت لزم قيام العرض وهو البقا
بالعرض الثاني لو بقيت لما عدمت لاستحالة
استناد العدم الى الذات والا لزم الانتقال من
الامكان الى الامتناع ولا الى طريان الضد لانه ليس
احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لا يقال
الطاري يعدم السابق لكونه متعلق السبب
وللجواز ازدياده على السابق ولاستحالة اجتماع
الوجود والعدم لو عدم الطاري بخلاف الباقي
لانا نجيب عن الاول باستوائهما في الحاجة وعن
الثاني بالمنع من جواز جمع المثلين وعن
الثالث انه يلزم على تقدير ان نقول يوجد الطاري
ثم يعدم ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى
الفاعل لاستحالة استناد الاعدام الى الفاعل
لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل كان

بلغ ... لله

وجوديا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان
شرط العرض الجوهر وهو باق والكلام في عدمه
كالكلام في عدم العرض والحجتان رديتان اما الاولى
فلتوقفها على كون البقاء عرضا وامتناع قيام
العرض بالعرض واما الثانية فلجواز استناد
العدم الى ذاته كما هو قولكم في الزمان الثاني
او الى زوال الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية
مشروطة باعراض لا تبقى فعند انقطاعها يفنى
الباقي او الى الفاعل وقوله ان فعل كان
وجوديا ممنوع لان تاثيره في امر متجدد ليس هو ولم
ايجاد معدوم بل اعدام موجود قلنا ان الاول
ممكن دون الثاني فان الممكن اذا حصل معه
ترجح احد الطرفين وجب حصول الراجح وجودا
كان او عدما وقوله العرض شرط الجوهر
ممنوع فان الجوهر قابل ويجوز توقف العرض
على غيره **المقصد الثالث** في احكام الجواهر [illegible]
والاعراض وفيه مسايل المسئلة الاولى في
حدوث الاجسام **قال** القول في احكامها مسئلة
الاجسام حادثة لانها اذا اختصت بجهة فهي
اما

اما للنفس ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما
موجب او مختار والمختار قولنا والموجب يبطل ببطلان
التسلسل ولانها لا تخلو من الاعراض الحادثة لعدمها
المعلوم والقديم لا يعدم لانه واجب الوجود اذ لو كان
وجوده جايزا لكان اما بالمختار وقد فرضناه او بالموجب
ويلزم منه استمرار الوجود فالمقصود ايضا حاصل
اقول هذه المسئلة من اعظم المسايل في هذا العلم
ومدار مسايله كلها عليها وهي المعركة العظيمة بين
المسلمين وخصومهم واعلم ان الناس اختلفوا في
ذلك خلافا عظيما وضبط اقوالهم ان العالم اما محدث
الذات والصفات وهو قول المسلمين كافة والنصارى
واليهود والمجوس واما ان يكون قديم الذات والصفات
وهو قول ارسطو وثاوفرسطس وثامسطيوس
وابي نصر وابي علي بن سينا فانهم جعلوا السموات
قديمة بذاتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع
فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوق
بمثله الى ما لا يتناهى واما ان يكون قديم الذات
محدث الصفات وهو مذهب انكساغورس
وسقراط والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا تليق

بهذا المختصر واما أن يكون بحدث الذات قديم
الصفات وذلك ما لم يقل به احد لاستحالته وتوقف
جاليتوس في الجميع والدليل على الحدوث وجهان الاول
الاجسام لابد لها من جهات ولجيان تختص كل جسم
بحيز وجهة بالضروره والا لكان الجسم حاصلاً لا في
حيز وجهة وهو باطل قطعًا او يكون حاصلا في كل
الجهات وهو باطل ايضا بالضروره اذا ثبت ذلك
فنقول اختصاص الجسم بذلك الحيز اما ان يكون
لذات الجسم او غيره والاول باطل والا لزم عدم انتقاله
عن تلك الجهة وهو باطل بالضروره لانا نشاهد حركة
الاجسام الفلكيه والعنصريه وان كان غيره فاما
أن يكون قادرًا مختارًا وهو المطلوب لان بحث
المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصودًا لذاته
بل لاثبات واجب الوجود تعالى وصفاته واما
ان يكون موجبًا ويلزم التسلسل اما اولا فلانه اما
واجب فيلزم عدم الانتقال والتغير وهو باطل لما
قلناه في امتناع الاسناد الي الذات واما جايز فيفتقر
الي موثر اما مختار وهو المطلوب او موجب
ويعود المحال واما ثانيا فلان ذلك الموجب ان
كان

٣٨ كان مجردًا تساوى اثره في الاجسام فلا يخصص
البعض بجهة دون اخري وان كان مقارنًا افتقر
الجسم في الاتصاف به الي امر اخر اما مختار وهو
المطلوب او موجب هو اما مجرد او مقارن ويتسلسل
لكن التسلسل باطل على ما ياتي وهذا دليل حسن
اخذه المصنف من المثبتين الا ان بعض مقدماته كانت
فاسده والمصنف اصلحه حتى صار هكذا الوجه
الوجه الثاني ان الاجسام لا تخلو من الحوادث وكلما
لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو المشهور
عند المتكلمين وهو مبني على اربع دعاوى اثبات
الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق
العدم على مجموعها وحدوث كل ما لا ينفك عن مثل
هذه المقدمه الاولى قد اشتملت على الدعاوى
الثلث المتقدمه اما اثبات المقدمة الاولى
فلانا نعلم ان الجسم منتقل من الحركة الى السكون
وبالعكس وتتبدل عليه احدى الحالتين بالاخرى
وكذا في الاجتماع والافتراق ولا يجوز ان يكون
المرجع بهذه الى ذات الجسم لبقائه ولا الى العدم

أما اولا فلانها محسوسة والعدم لا يكون محسوسا
واما ثانيا فلان الحركة مثلا تتبدل بالسكون
وترتفع به وذلك يقتضي ثبوت احدهما وايضا
كان كان الاخر مثله لتساويهما في الماهية وافتراقهما
بعوارض واما ثالثا فلانها ليست اعداما مطلقة
بالضرورة ولا اعدام ملكات والا لوجب ان تتصور
ملكاتها بل يكون تصور ملكاتها سابقا على
تصورها ونحن لا نعقل شيئا يكون نسبته اليها
نسبة الملكة الى العدم فلا بد من امور زائدة على
الجسم هي الاكوان فان قيل هذا بناء على ثبوت الجوهر
في المكان وهو فرع على المكان وهو ليس بثبوتي
لانه اما جوهر او عرض والاول محال لانه ان كان
مجردا استحال حلول المقارن فيه وان كان مقارنا
لزم التداخل الا ان نعني بذلك المماسة وهو مسلم
ولان كل متحيز له مكان ويتسلسل الا دفعة واحدة
وان كان عرضا لزم الدور واذا لم يكن ثبوتيا استحال
حلول الجوهر فيه لانه لا يعقل حلول الجوهر في العدم
سلمنا لكن التبدل لا يقتضي الثبوت لانه تعالى قد
كان

كان عالما بان العالم سيوجد ثم بعد وجوده تبدل
علمه بالوجود ولانه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا
وليست صفة ثبوتية والا تسلسل والجواب
عن الاول انه لم لا يكون المكان جوهرا كما ذهب اليه
افلاطون وذلك ان يكون الجوهر ينقسم الى مقاوم
للداخل عليه ممانع له وهو الذي يمتنع فيه التداخل
والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان
وهو البعد والجوهر الممانع يمكن ان يداخل غير
الممانع وذلك هو كون الجوهر في المكان سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي والدور يلزم لو كان المكان يفتقر
الى المتمكن اما اذا قلنا انه يفتقر الى غيره فلا
دور واذا لم يكن ثبوتيا لم يكن حصول الجوهر
فيه حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم وعن
الثاني ان التبدل في الاضافات وهو لا يقتضي
التبدل في الذات والصفات هكذا قال بعض
المتاخرين وليس بجيد لانا نقول التبدل
ههنا قد وجد فان اقتضى ثبوت التبدل

والصواب ان
فيه لزم المحذور ولا اتجه النقص
يقال ليس مطلق التبدل يقتضي ثبوت شيء من التبدل
فيه بل التبدل الذي يستحيل خلو الماهية عنهما من
حيث هما هما ولو منع التبدل في العلم وانتفا الفاعلية
على ما يأتي البحث فيهما كان وجها ويرد الدليل
بظهور لون كل فرد من افراد الحركات وغيرها
حادث ابتدالها يقتضي انعدام افرادها والقديم
لا يعدم لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته
فيستحيل عدمه واما ممكن الوجود لذاته فيستند
الى فاعل وهو محال لان المختار انما يفعل بواسطة
القصد وهو لا يتوجه الى الموجود فلا يجوز ان
يكون فعل المختار قديما او موجب فيدوم لدوام المؤثر
يقال نمنع استحالة عدم القديم فان الله تعالى كان
قادرا على ايجاد زيد ابتدا فاذا اوجده زالت
تلك القدرة الازلية وقد كان عالما بانه سيوجد
فعند الوجود زال ذلك العلم مع قدم القدرة والعلم
لانا نقول ان تلك اضافات لا تحقق لها في الخارج
فزوالها لا يقتضي جواز عدم القديم اما المقدمة
الثانية وهي ان الجسم لا ينفك عنها فقريبة من
البين

بلغ قراءة الله

البين لان كل جسم في مكان فان كان لابثا فهو الساكن
والا فهو المتحرك لا يقال الجسم اول ما خلقه الله تعالى
ليس بمتحرك ولا ساكن فبطل الحصر لانا نقول كلامنا
في الجسم الباقي لا في الحادث سلمنا لكن هذا المنع
يعود بالابطال على الخصم وهو مساعد لنا اما
المقدمة الثالثة وهي الطامة العظمى فقد استدل
المتكلمون عليها بوجوه احدها ان كل واحد من
هذه الحركات حادث فالكل كذلك اعترض عليهم
بعض المحققين بان حكم الكل قد يخالف حكم
الافراد الثاني انها تزيد وتنقص وما لا يتناهى
ليس كذلك فلها بداية فالكل حادث اعترض عليهم
بالنقض في المقدمة الثانية بمعلومات الله ومقدوراته
الثالث التطبيق وهو انا نطبق الجملة المبتدية
من الآن الى الازل ومن زمان الطوفان اليه
فيظهر التفاوت في المبدا لاتحاد الطرفين
عندنا اعترض عليهم بان التطبيق هنا لا يفرض
الا في الوهم بشرط ارتسام المتطابقين فيه وذلك
محال في ما لا يتناهى فاذن هذا الدليل موقوف
على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود

بنظيره ومناسبته به مع ان مبنى برهانه على ذلك
اذ اعتبار السابقية واللاحقية لكل جزء انما هو
بالقياس الى الآخر وذلك يتوقف على استحضار الجميع
فان اسند نحو هنا الى العقل فلم لا نقول بمثله
وقوله ان الزيادة والنقصان انما فرضنا في
الطرف المتناهي مسلم لكنا بعد التفاوت بينهما
فرضنا بفرض تطابقهما ثم ان هذا البرهان استعمله
الاوايل في تناهي الاجسام والفرق بان تلك امور وجودية
بخلاف الاشيا التي يقع التطبيق فيها هاهنا فلا
تحتاج تلك الى حكم الوهم الوهم باطل لانه لا بد
من اعتبار عقلي اذ هو حكم بالتطبيق في تلك الامور الوجودية
واما المفروضة المتوابعة فضرورية **المسألة**
الثانية في ابطال التسلسل **قال** وبطلان التسلسل
بفرض نقصان جملة فاما لا تؤثر او تؤثر وكلاهما
محالان ولان ما لا يتناهى لا ينقضي بالافراد
ولان

بلغ قراءة الله

ولان حركات بعض الافلاك اكثر من بعض وقبول
التفاوت في مثل هذا محال ومعلومات القديم
ومقدوراته اعداد ليست متحققة لا نهاية لها
بل المعلوم الصلاحية **اقول** لما كان الدليل
الذي ذكرناه مبنيا على وجوب النهاية في الحوادث
وامتناع تسلسلها ذكرنا ما يبطل التسلسل ليتم
الدليل واعلم ان المراد من التسلسل هو تتالي امور
بينها ارتباط لا الى نهاية والاوايل شرطوا في
ابطاله امرين الاجتماع في الوجود والترتيب
الوضعي كالاجسام او الطبيعي كالعلل والمعلولات
والمتكلمون لم يشترطوا ذلك والمصنف استدل
على ابطاله مطلقا بوجوه احدها التطبيق
وهي ان نفرض جملة لا تتناهى من الآن الى الازل
واخرى من زمان الطوفان اليه ثم اطبق احدى
الجملتين بالاخرى ويعود البحث المذكور في المسلة

وايضا الزياده والنقصان انما فرض في الطرف
المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه
فهو غير موثر فيه ثم احتج على هذا المطلوب بان
كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضيه المبتديه من الان تارة من
حيث كل واحد منها سابق وتاره من حيث هو
بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان
بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا نحتاج في
تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون
السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه فاذن انقطاع السوابق الزايده عليها
بقدر متناه فتكون متناهيه ايضا ولما تبين
امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي
وتبين فيما مر امتناع وجود حوادث لها اول
تنتهي اليه وهو سكون ازلي فقد تبين امتناع
وجود ما لا تخلو الاجسام عنها في الازل وتبين
منه امتناع وجود الجسم في الازل واعلم ان قدح
الاعتراض الاول غير صواب لان حكم الاجزا
وان

وان كان قد يخالف حكم الجمله لكن لا يجب بل قد يتفق
احكامها وههنا الكل والجزء من المواضع التي ادعى
المتكلمون وجوب الاتفاق فيها وذلك لان
الكل قد يراد به الكل النوعي وقد يراد به الكل المجموعي
وقد يراد به كل واحد والثالث غير مراد ههنا
فبقي احد الاولين لكن ايهما فرض كان حدوث
كل فرد مستلزما لحدوثه لامتناع وجود النوع
خارجا منفكا عن شخص ووجود الكل بدون اجزايه
واما الاعتراض الثاني فقد اجاب المتكلمون
عنه بالفرق فان معلومات الله تعالى ومقدوراته
غير ثابته بل معناه ان الله تعالى لا يوجد فعلا
الا وهو قادر على غيره وعالم به وعن الثالث
ان الحكم بالتطبيق ليس الوهم بل العقل الذي
يعقل الامور التي لا تتناهي ثم ما ادري كيف منع
التطبيق الذي هو عبارة عن مطابقه كل جزء

السالفه وفوقه وكلاهما محالان اي التاثير وعدمه
اما عدم التاثير فبالضروره فانا نعلم بالضروره
ان الشي ليس مع غيره كهو لا مع غيره واما التاثير
فلوجوب تناهي الجملتين ضروره انتقاص الناقصه
من الطرف الاخر فتتناهى الاخرى وثانيها الحركات
لو كانت غير متناهيه لكانت حركات اليوم
موقوفه على انقضا ما لا يتناهي وانقضا ما لا يتناهي
بالافراد محال اي كل فرد عقيب اخر والموقوف على
المستحيل يكون مستحيلا وثالثها ان حركات زحل
اقل من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر
وكل ما نقص عن غيره فهو متناه لا يقال ينتقض
هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فانهما
غير متناهيين واحدها اقل من الاخر فثبت
الحكم لانا نقول معنى قولنا انه لا يتناهى مقدوراته
ومعلوماته انه ما من فعل يوجد الا وهو عالم به
قادر على

قادر عليه و الدليل على ابطال التسلسل على طريقه
الاوايل ان تلك الامور ممكنه بالضروره ولا بد لها
من موثر ليس ذات المجموع والا كان الشي موثرا في
نفسه ولا كل واحد لانه تجب به الجمله ولا البعض
لذلك ايضا ولانه لا يوثر في نفسه ولا في علله فلا
بد من شي خارج عن الممكنات فثبت المطلوب وهو
وجود اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعترض
بعض المحققين فقال هذا الدليل انما يتم به لمجموع
الامور غير المتناهيه موثرا بسبب احتياج المجموع
الى احاده وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع
موثرات لا نهايه لها هي الاحاد فاذا لم يكن كل
واحد من تلك الاحاد عله لنفسه ولا لعلله يلزم
ان لا يكون عله بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون
هو مع ساير الاحاد عله بل الحق ذلك حينئذ تكون
علل المجموع داخله فيه ولا يلزم من ذلك ان تكون

عله المجموع خارجه عنه فلا يتم مطلوبه وفي قوله
واذا لم يكن عله لنفسه ولا لعلته لم يكن عله لذلك
المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن عله تامه
كان صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مولفا من
واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب عله لنفسه
ولم يكن الممكن عله لا لنفسه ولا لعلته ومع ذلك
يكون لكل واحد منها جزءا من عله المجموع ولا يكون
لذلك المجموع عله خارجه عنه واقول الافراد
اذا اجتمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع صوره
اخرى او هيئه وقد لا يحصل ما يزيد على الافراد
والجملة التي اخذناها نحن هاهنا بالمعنى الثاني فهي
نفس احادها فلو اثرت الاحاد فيها لزم ان يكون
الشي موثرا في نفسه ثم نقول الممكنات كلها
قد اشتركت في امر امتناع وجودها بالنظر اليها وهو
بل لا بد لها من موثر خارج عنها والا لشاركها

في

في امتناع الوجود فكيف يعطي الوجود فيكون واجبا
قال الشيخ في الالهيات الشفا الممكنات كلها
متناهيه او غير متناهيه اشتركت في كونها اوسطا
الا المعلول الاخير فانه طرف فلا بد من طرف اخر [illegible]
وهو الواجب **المسئلة الثالثه** في شبه الخصوم
والرد عليها **قال** وجه الخصم ان حدوث
العالم بعد ان لم يحدث يفتقر الى مخصص ويلزم
المذهب ولان الامكان متحققا اولا فلا بد من
محل وايضا فهو جواد فكيف يكون منه عاطلا
عن الجود وهذا كله يدفعه ان فرض قدم الحادث
محال فالمخصص سواه وعليه تخرج الشبه
اقول لما استدل على مطلوبه شرع في الشبه
التي تورد ها الاوايل على نقيض مطلوبه وبين
وجه الانفصال عنها وقد ذكر هاهنا ثلث
شبه الشبهه الاولى وهي اقواها وتقريرها

ان الموثر التام في ايجاد العالم اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما لزم وجود اثره معه
والا لكان تخصيص بعض الاوقات بالحدوث
فيه ان لم يفتقر الى مخصص لزم رجحان احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان افتقر
لم يكن الموثر التام ازليا هذا خلف ولانا ننقل
الكلام الى ذلك المخصص ويلزم التسلسل وان
كان حادثا افتقر الى محدث بالضروره فان
كان موثره التام ازليا لزم ايجاده ازلا هذا خلف
وان كان حادثا لزم التسلسل وهو المطلوب
ايضا هوه اقوي شبه القوم الشبهه الثانيه [illegible]
قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان يفتقر
الى محل ثابت ازلي وهذا يفتقر الى مقدمات الاولى
سبق الامكان وذلك ظاهر لانه قبل حدوثه
ليس بواجب والا لوجد قبل وجوده ولا بممتنع

ولا

والا استحال وجوده دائما فثبت الامكان المقدمه
الثانيه ان يفتقر الى المحل وذلك لان الامكان نسبه
بين الوجود والماهيه فهو مغاير لها فليس
بجوهر فكان عرضا محتاجا الى المحل المقدمه
الثالثه ان ذلك المحل يكون ثبوتيا لان الامكان
ثبوتي وقد استدلوا عليه بانه نقيض لا امكان
وهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا وهو مغاير
لصحه اقتدار القادر لانا نعللها به المقدمه [illegible]
الرابعه ان ذلك المحل يكون ازليا لانه لو كان
حادثا لافتقر الى مكان اخر ولزم التسلسل
وذلك المحل هو الهيولي واذا ثبت قدم الهيولي
لزم قدم الصوره لاستحاله انفكاكها عنها والا
لكانت نقطه او خطا او سطحا او جسما ان كانت
ذات وضع او كونها مقارنه مع فرض التجرد
او الترجيح لحصولها في مكان خاص لا لمرجح والكل

محال والهيولي والصوره هما الجسم فيكون الجسم
قديما الشبهه الثالثه ان ايجاد العالم جود فلو
كان حادثا لزم تعطيل الله تعالى مده لا تتناهي
وهو محال واجاب المصنف عن الجميع بشي واحد
وهو ان فرض وجود العالم في الازل محال
لانه حادث له اول والازل ينافي ذلك وفيما لا يزال
هو ممكن فقد ظهر الفرق والتخصيص وهو ان
ايجاده ازلا محال وفيما بعده ممكن من غير احتياج
الي حدوث امر في الذات او خارج اما تخصيص
ايجاده بوقت دون اخر فذلك يستند الي
المصلحه او غيرها من الاسباب التي يعجز
عن تفصيلها وبهذا يظهر الجواب عن الثاني
لانه اذا كان مستحيلا لم يكن في الازل امكان
ولا ماده ولا غيرها وعن الثالث ايضا لان ترك
الجود للاستحاله ليس تعطيلا مع انه خطابي

وقد

وقد اجاب المتكلمون عن الشبهه الاولي بان وجوب
قدم الاثر عند قدم الموثر انما يصح اذا كان الموثر
موجبا اما المختار فلا ولهذا يخصص الجايع
والعطشان احد الرغيفين والانابيين على الاخر
لا لمرجح وايضا يجوز ان يكون المخصص هو الاراده
والعلم بايقاعه في وقت وقوعه او المصلحه
وايضا فطلب التخصيص انما يتوجه لو امكن
غيره وايجاد العالم قبل وجوده محال اذ لا قبل
هناك وبالجمله فالاوقات التي يطلب فيها
التخصيص معدومه ولا تمايز بينها الا في الوهم
في امثال ذلك غير مقبوله انما يبتدي وجود
الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع
ابتدا ساير الموجودات قبل وجود الزمان اصلا
وايضا فهو معارض بالحادث اليومي وعن
الشبهه الثانيه بالمنع من كون الامكان ثبوتيا

والطريق ... والهارب ... واحكام الوهم

لوجوه احدها اما ان يكون واجبا وهو محال والا
لكان الممكن واجبا او ممكنا فيتسلسل او ممتنعا
فيكون الممكن ممتنعا الثاني ان الشي قبل حدوثه
ممكن فيكون المعدوم متصفا بالثبوتي
الثالث كيف يعقل حلول صفه الشي في غيره الرابع
ان الهيولي ممكنه فلها هيولي اجاب بعض
المحققين عن الاول بان الامكان امر عقلي فمهما
اعتبر العقل للامكان ماهيه ووجودا حصل فيه
امكان امكانه وانقطع اعتباره قال وتحقيقه
ان كون الشي معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر
وجوده ولا وجوده غير كونه اله للعاقل ولا ينظر
فيه من حيث ينظر فيما هو اله لتعقله بل انما
ينظر به مثلا العاقل يعقل السما بصوره في عقله
ويكون معقوله السما ولا ينظر حينيذ في الصوره
التي بها يعقل السما ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل

ان

ان المعقول بتلك الصوره وهو السما وهو جوهر
ثم اذا نظر في تلك الصوره اي جعلها معقولا منظورا
اليها لا اله في النظر الي غيرها وجدها عرضا
موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا
الامكان هو اله للعاقل بها يعرف حال الممكن في
ان وجوده كيف يعرض لماهيته فلا ينظر في كون
الامكان موجودا او غير موجود او جوهرا او عرضا
او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في امكانه او وجوده
او وجوبه لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشي بل كان
عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده
غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان لا يوصف
بكونه موجودا او ممكنا واذا وصف بشي
من ذلك لا يكون حينيذ امكانا بل يكون له امكان
اخر وفي هذا اعتراف بكون الامكان امرا عقليا
واعتبارا ذهنيا لا تحقق له عينا وهو المطلوب

فلا يلزم قدم الهيولي وعن الثاني بان الامكان
صفةً للمتصور المستند الى الوجود الخارجي
فالشي حال عدمه يكون متصورًا فيكون موصوفًا
بالامكان والثالث ان ذلك الغير محل الممكن
واذا حل فيه الموصوف كان حلول امكانه فيه
اولى وعن الرابع ان امكان الهيولي بحسب
ماهيتها وهو امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية
الى وجودها والذي يثبته هو الاستعداد
وجود شيءٍ فيكون موجودًا قبل وجود ذلك
الشي ويحتاج الي محل لانه عرض من انواع الكيف
واعلم ان الجوابين الاولين فيهما اعتراف بكون
الامكان ذهنيا فلا يستدعي محلا في الخارج وفيه
ابطال الدليل الذي اجاب عن الاعتراض عليه وجوابه
عن الثالث ضعيف لان حلول الشي في غيره لا يقتضي
جواز حلول صفات ذلك الشي في ذلك الغير منفكة

عنه

عنه وجوابه عن الرابع ضعيف ايضا لان الدليل
انما يقتضي ثبوت الامكان الراجع الي الماهية اما
الاستعدادي فلا فان قالوا ان كل حادث فلابد وان
يسبقه استعداد موضوع يوجب كان هو نفس
النزاع **المسئلة الرابعه** في ان العالم لا يجب
ان يكون ابديًا **قال** مسئلة للعالم لا يجب كونه
ابدًا لان قبول الماهية للعدم من لوازمها فكيف
يكون ابديا وشبهة الخصم ناشيه من كيفية
الاعدام لان عدم الشي اما بمعدم او بضد او بانتفاء
شرط وفي الانتفاء ما يتجه اولا والضد يلزم الدور
والمعدم لا يفعل النفي ولابد من الوجود وهو الضد
وهذه شبهة باطله بالواحد منا ويلتزم الضد
والعله غير محوجه الى المعلول **اقول** اتفق
العقلا على امكان عدم العالم نظرا الى ذاته الا من
خالف من قدما الاوايل القايلين بكونه واجبا

لذاته وكلامهم قد بان بطلانه ثم اختلفوا فذهب
المسلمون الا الكراميه والجاحظ الى ان العالم ليس
واجبا بغيره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه نظرا
الى الغير وقالت الاوايل والكراميه انه يمتنع عدمه
نظرا الى علته ثم اختلف القايلون بجواز عدمه
هل هو معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي
والاشاعره بالاول وقال ابو هاشم بالثاني
ثم اختلفوا ايضا في كيفية الاعدام فقالت الاشاعره
انه يفنى لان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي تحتاج
الجواهر الى وجودها قال ابو بكر الباقلاني وتلك الاعراض
هي الاكوان وقال في موضع اخر ان الفاعل المختار
يفني بلا واسطه وبمثله قال محمود الخياط وقيل
ان الجوهر يحتاج من كل جنس من اجناس الاعراض
الى نوع فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر
وبمثله قال امام الحرمين وقال الكعبي ان لم يخلق للاعدام
البقا

البقا وهو عرض انعدم الجوهر وقال ابو الهذيل
كما انه قال كن فكان كذلك يقول له افن فيفنى
وقال الجبائيان ان الله يخلق الفنا وهو عرض
فيفنى جميع الجواهر الا ان ابا هاشم جعل الفنا واحدا
وابا علي جعل لكل جوهر فناء وذلك الفنا يفنى لذاته
فهذه هي المذاهب المشهوره واستدل المصنف
على مطلوبه بان العالم محدث فقد كانت ماهيته
متصفه بالعدم ثم اتصفت بالوجود فتكون
قابلة لهما وذلك القبول من لوازم تلك الماهيه
والا كان عرضا فتفتقر الماهيه في قبولها الى
هذا قبول اخر ويتسلسل واذا كان من لوازمها استحال
هذا وجوب البقا على تلك الماهيه واعلم ان الدليل صحيح
يمكن الرد به على قدما الاوايل اما على القايلين
بالوجوب مستند الى الغير فلا لان العالم حال
وجوده مستند الى الغير يكون واجبا به والا لما

وجب واذا كان واجبًا حاله الحدوث جاز ان
يدوم ذلك الوجوب لدوام المؤثر فاذًا ليس
طريق الرد هذا بل ان يقال المؤثر قادر مختار
والعالم من حيث الماهيه قابله للعدم فتكون
قابلة له باعتبار ماهيته وفي علته واستحالة
العدم عليه بالنظر الى الغير انما يكون اذا كان
المؤثر موجبا او يستند في هذا الى السمع احتج الاول
بان المؤثر موجب فيدوم وبان قابل العدم له هيولي
فلو صح العدم عليها تسلسل وبان العدم بعد
الوجود يستلزم ثبوت بعديه لاحقه بزمان
عارض لحركه قايمه بالجسم فيلزم ثبوت العالم حال
عدمه احتجت الكراميه بان عدم العالم لا يمكن
استناده الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى
الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي
والاول اما مختار او موجب لا جائز ان يستند

الى

٥٠

الى العدمي لانه انما يكون انتفا شرط او انتفا
علة والا لم يكن له مدخل في تاثير الاعدام لكن ذلك
باطل لان شرط الموجود وعلته موجودان فيكون
الكلام في كيفيه عدمه كالكلام في العالم وايضا
شرط الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن
العرض محتاج الى الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان
يستند الى الموجب لانه ليس الا طريان الضد
لكنه محال والا لزم الدور لان حدوث الضد يتوقف
على انتفاء الاول فلو علل انتفا الاول به دار
ولان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفا احدهما
بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفيا معا او يوجدا معا
لكن انتفاهما محال لان العلة في نفي كل واحد منهما
وجود الاخر فلو انتفيا معا لوجدا معا ووجودهما
محال والا لزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث
اولى لانه متعلق السبب فيكون اقوى ولانه

حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم
فيه وهو محال ولانه جاز ان يكون اكثر عددا
لانا نجيب عن الاول بان الباقي متعلق السبب
ايضا لامكانه وعن الثاني ان المحال يلزم لو قلنا
انه يوجد الحادث ثم يعدم ونحن نقول ان الباقي
يمنع الحادث من الطريان وعن الثالث ان اجتماع
الامثال محال ولا نجوز ان يعدم بالفاعل لان الاعدام
ان كان وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم
والا كان الوجود عين العدم اقصى ما الباب انه
يوجبه فيرجع الى الطريان الضد وان لم يكن وجوديا
كان عدميا محضا فيستحيل استناده الى المؤثر لانه بلغ قراءة
لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال الحمد لله
فعل النفي والا لوقع التمايز في العدمات فتكون
ثبوتيه والجواب عن الاولين ما ياتي من كون
الفاعل قادرا وما تقدم من كون الامكان عدميا
وعن

وعن الثالث ان البعديه والقبليه من الصفات
الاعتباريه لا تجب وجود معروضها كالامكان
والامتناع ولانها يلحقان الزمان فيلزم التسلسل
ولان العدم يوصف بها والباري تعالى ولانها لو
كانا وجوديين لافتقر الى قبليه وبعديه اخرى
ويتسلسل اجاب بعض المحققين عن الاول بان
القبليه والبعديه يلحقان الزمان لذاته ولما
عداه بسببه فلا يتسلسل وعن الثاني بانا نلتزم
صحة اتصاف العدم بهما لكن وجودهما في الذهن
يدل على وجود معروضها في الخارج وعن الثالث
ان العقل اذا اعتبر لها قبليه وبعديه حصلتا لها
لكن ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار والاول
ضعيف لانه اذا اعقل في بعض الموجودات
حصول السبق والتاخر من غير زمان فلم لا يعقل
في العدم والوجود وكيف يصح ان يقال انهما يلحقان

عدم اصلا لانا نقول المتجدد ان كان وجوديا لم
يكن عدما وان كان عدميا فهو محال لانه لا فرق
بين قولنا لم يتجدد شيء وبين قولنا تجدد العدم
ولما كان ذلك باطلا بالضروره ولذا ما قلتموه
قال بعض المحققين انه ليس محل شك بل هو زياده
شك وتاكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن
الا بطريان الضد وانتفا الشرط وهو مذهب
اكثر المتكلمين وفيه نظر لان الجواب هو
بالمعارضه انما هو انسحاب كلام الخصم فيما علم
بطلانه بالضروره فيكون باطلا وليس فيه زياده
شك بل هو ابطال دليل الخصم سلمنا لكن تجوز
ان يعدم بانتفاء الشرط والذكور غير لازم لان
دعوى ان الشرط لا يكون الا عرضا خاليه عن
الحجه لجواز ان يكون لا جوهرا ولا عرضا بل
امرا عدميا او نقول الجوهر مشروط بالعرض
فاذا لم

فاذا لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر او يكون الجوهر
والعرض متلازمين وان لم يكن لاحدهما حاجه الى
الاخر كالمضافين فان لم يوجد احد المتلازمين
انتفى الاخر قال بعض المحققين هاولاء الكراميه
يقولون ببقاء بعض الاعراض فلا يرد عليهم بلغ قراءة الحمد لله
ما ذكرتموه والتلازم من غير الحاجه محال والتمثيل
بالمضافين غير صحيح لان اضافه كل واحد منهما
محتاجه الى ذات الاخر ثم اجاب عن الدور بانه انما
يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما
يحتاج فيه اليه وها هنا ليس كذلك فان احتياج
الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا عرض معين والعرض
المعين يحتاج الى جسم بعينه فلا يلزم الدور اقول
قول الكراميه ببقاء الاعراض ليس يخرج للجواب
عن الصحه لجواز بطلان قولهم بل الاولى ان يقال
هذه المسئله تتوقف على استحاله البقاء على الاعراض

الزمان لذاته واخر الزمان متساويه بل هي
امور فرضيه لا وجود لها الا بالفرض واتصاف
بعضها بالتقدم دون بعض يقتضي وجودها
فعلا فيلزم تتالي الانات والثاني ضعيف
لان المقتضي لثبوت المعروض في الخارج اما ثبوتها
في الذهن وهو محال بالامتناع والامكان واما
الذهن يلحقهما بالغير وهو باطل لان الذهن
يلحقهما بالعدمات و الثالث مسلم كونهما
عقليين لا يدلان على وجود معروضهما اذ المعروض
هنا القبليات والبعديات الذهنيه وعن
الرابع انهما شبهه باطله بالواحد منا واعلم
انه قد نقل عن الكراميه ان الواحد منا اذا مات
يعدم فلهذا انقض الشيخ عليهم بذلك واجاب
الشيخ ابو اسحق بوجه اخر وهو انه يعدم بطريان
الضد والقول لا يلزم والدور غير لازم لان

انتفا

بلغ عرضا ... الله

انتفا الاول بحدوث الثاني وليس حدوث الثاني
محتاجا الى الاول وان كان لا ينفك عنه كما ان
العله لا تنفك عن المعلول وهي غير محتاجه اليه
وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم لجواز ان
يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف وجه
قوته وايضا فان الباقي حافظ للوجود الحاصل
والحادث معط للوجود والمعطي اقوى من الحافظ
فيترجح الحادث سلمنا لكن لم لا يعدم بالفاعل وما
ذكروه غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم بالاستمرار
على ما كان وبعدم صدور شي عن الفاعل
وقولنا فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد
ان لم يكن وبصدوره عن فاعله فالتمايز واقع
بالضروره والاستبعاد في التمايز بين العدميات
بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما
دون الاخر وايضا فما ذكروه يقتضي ان لا يتجدد

الي م

بلغ عرضا الله

فان ثبت صح الجواب والا فلا والجواب عن الاضافتين
ضعيف لان حاجة الاضافه الى معروض الاخرى
لا يقتضي حاجتها اليها مع التلازم وجوابه عن
دفع الدور جيد **المقصد الرابع** في
الموجودات وفيه مسايل المسله الاولى في ان
الوجود نفس الماهيه **قال** القول في الموجودات
وجود الشي نفس ذاته والا لزم التسلسل ووجب
قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما محال **اقول**
اختلف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزله
والمثبتون من الاشاعره الى ان وجود الممكنات
زايد عليها مشترك بينها وقال ابو الحسين
البصري وابو الحسن الاشعري وجماعه من
المتكلمين ان وجود كل شي نفس حقيقته وقد
اختار المصنف هذا المذهب وقالت الاوايل
ان الوجود مقول بالتشكيك بين الموجودات

وهو

بلغ عرضا الله

وهو زايد عليها ولكل موجود وجود خاص ففي
الممكنات ذلك الوجود الخاص زايد وفي الواجب
هو نفس الماهيه واستدل المصنف بوجهين
الاول ان الوجود لو كان زايدا على الماهيه لم يكن
عدما محضا لاستحاله ان يكون الشي عين نقيضه
بل يكون ثبوتيا فيكون ثبوته زايدا عليه ضروره
مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت وتخصيصه
بامر زايد والمشترك غير المختص ويلزم ان يكون
لذلك الوجود وجود اخر ويتسلسل الثاني ان
الوجود لو كان وصفا ثبوتيا قايما بالماهيه
لزم قيام الموجود وهو الوجود بالمحل المعدوم
لاستحاله ان تكون الماهيه موجوده والا لزم
اشتراط الشي بنفسه او كون الماهيه موجوده
مرتين والكل محال وايضا لو كان الوجود زايدا
لم يكن الموجود الواحد واحدا بل موجودات

كل منهما موجود ويلزم وجود ما لا يتناهى اجيج
الاخرون بانا نفرق بين قولنا السواد سواد
وبين قولنا السواد موجود ولان الوجود لو كان
نفس الماهيه لم يتحقق الامكان النسبي فلا يتحقق
التاثير ولانا نعقل الماهيه ونشك في وجودها
ولان تصور الوجود بديهي بخلاف الماهيه ولان
الوجود مشترك لكون مقابله واحدا فلو لم يماثله
لزم عدم الانحصار في النقيضين لتقسيمه الى
الواجب والممكن ولزوال الاعتقاد الخصوصيات
وبيان اعتقاده فيكون زايدا والا تسلسلت العلل
والمعلولات وكان الجنس داخلا في طبيعة الفصل
والتحقيق عندي في هذا الباب ان الوجود زايد
في المفهوم لا في الخارج وليس الوجود حالا في
الماهيه حلول السواد في الجسم وانما تكون
الماهيه محلا له من حيث هي هي لا باعتبار
الوجود

الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار عدمهما
وتلك ذهنية وبهذا التحقيق يزول جميع الاشكال
الموردين الجانبين **المسألة الثانية** في
ان المعدوم ليس بشيء **قال** والمعدوم غير ذات
في العدم والعلم المدعي والتميز حاصل في المستحيل
الوجود وفيما يساعدون على انه غير متحقق
وان كان ممكنا **اقول** زعم اكثر المعتزله
كابي يعقوب وابي علي وابنه وابي الحسين الخياط
والبلخي وابي عبد الله وابن عياش وعبد الجبار ان
المعدومات الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذوات
وحقايق واعيان خارجيه والفاعل انما يؤثر
في جعلها موجوده وانها متباينه باشخاصها
وان الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد
غير متناه وانها متساويه في كونها ذوات
وان اختلافها بالصفات ثم اختلفوا فذهب

جمهورهم الى انها في العدم موصوفة بصفات
الاجناس كالجوهريه والسواديه الا ابن عياش
فانه نفى الصفات عدما وزعم البصري ان
للمعدوم بكونه معدوما صفة وانكره الكل
وزعم الخياط انها موصوفة بكونها اجساما في
العدم وانكره الباقون اما النفاه من الاشاعره
وابو الحسين البصري من المعتزله ومن تبعه
وابو الهذيل العلاف فانهم قالوا ان المعدومات
قبل وجودها نفي محض وعدم صرف والاوايل
زعموا ان الماهيه غير الوجود وانه يجوز تعريها
عن الخارجي وعن الذهني وهل يجوز تعريها عنهما
معا امتنع المحققون منه واتفقوا على ان تلك
الماهيات لا واحده ولا كثيره من حيث هي هي
بل هذه لواحق يلحقها العقل بها لنا على انها نفي
محض قبل الوجود ان الوجود نفس الماهيه ولا
يمكن

يمكن اجتماع الوجود والعدم فكذا الماهيه معه
وهذا الدلاله تتمشى عند الشيخ ابي اسحق المصنف
اما عندنا فلا اما الذي نقوله ان الماهيات لو كانت
ثابته في العدم لكانت قد اشتركت فيه وامتازت
بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
ولا نعني بالوجود الا ذلك الثبوت والتحقق في
الاعيان فيكون موجودا حال عدمها وهو محال
احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى
فلانه معلوم ومراد ومقدور وذلك متميز عن
غير المعلوم والمراد والمقدور واما الكبرى فلان
المعني به كون المعدومات ماهيات متميزة ونحن
نعلم ان امتياز هذه الماهيه عن غيرها انما يكون
بعد تحققها وايضا الممكن متميز عن الممتنع والامتناع
لكونه محله عدما ليس بثبوتي فنقيضه وهو
الامكان ثبوتي فالممكن الموصوف ثابت والجواب

ان ماذكرتموه من العلم والتميز حاصل في المستحيلات
مع انها غير ثابتة وفي المركبات مع اعترافكم
بكونها نفيا محضا وان كانت ممكنة وفي
الاضافات والوجود نفسه فانه متصور وليس
ثابت في العدم وايضا لو كان متعلق القدرة والارادة
ثابتا لزم تحصيل الحاصل والابطل كلامهم وقد
سلف ان الامكان ذهني **المسئلة الثالثة**
في قسمة الوجود الى القديم والمحدث **قال**
والموجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم
او يكون وهو المحدث **اقول** اعلم ان الوجود
اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون والثاني
هو القديم والاول هو المحدث ثم لما كان السبق
يقال على خمسة معاني سبق العلية والذات
والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس
زاده المتكلمون وهو تقدم امس على اليوم والاول
والثالث

والثالث والرابع لا يعقل هاهنا فتعين الباقي
للاراد فالسبق ان اخذ بالذات فهو المحدث
الذاتي وذلك لان الممكن لا يستحق من ذاته
الوجود بل من غيره و... بالذات
اسبق مما بالغير فالاول سابق على الكون
بالذات ويقابله القدم الذاتي وان اخذ بالزمان
كان هو المحدث الزماني وهو الذي يسبق عدمه
وجوده بالزمان والزمان لا يصح ان يكون محدثا
بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى الاخير فهو
المصطلح عليه بين المتكلمين دون الاولين
والقدم يقابله بالمعاني المذكورة **المسئلة**
الرابعة في ان القديم لا يستند الى المؤثر **قال**
والقديم لا يستند الى الفاعل ان كان مختارا
ويستند اليه ان كان موجبا **اقول** الذي في
الكتب ان هذه المسئلة مما وقع الخلاف فيها

بين المسلمين والفلاسفة وليس كذلك لان المسلمين
جوزوا استناد القديم الى قديم موجب لا يفعل
بواسطة القصد واحالوا استناده الى المختار
لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا
يتجه الى الموجود بل الى شيء معدوم والفلاسفة
سلموا هذين فلا منازعة بينهم في الحقيقة نعم
المتكلمون لما ابطلوا الموجب لزم ان يكون
العالم حادثا وايضا منعوا من كون القديم يسمى
مفعولا والاوايل جوزوه فالمنازعة لفظية
قال بعض المحققين هذا صلح من غير تراض الخصمين
لان المتكلمين لم ينفوا القول بالعلة والمعلول
فان السيد المرتضى واصحابه زعموا ان العالمية
والقادرية والحيية والوجودية احوال كانت
الذات عليها في الازل مع تعليقها بالحالة الخامسة
وزعمت الكلابية ان عالمية الله تعالى وقادريته
قديمتان

قديمتان مستندتان الى العلم والقدرة وهو مذهب
اكثر الاشاعرة وزعم ابو الحسن ان العالمية حالة
معللة بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفوا
الاختيار عن الله تعالى واقول هذا ضعيف جدا
لانا لم نقل ان المتكلمين نفوا العلة والمعلول
في كل صورة بل نفوه في العالم وانه غير مستند
الى علة فلا يرد تعليل ما ذكروه بعلله والاختيار
عدمي والوجوب ثبوتي اجاب بعض المحققين
بان الوجود لو اشترك بالتواطي لتساوت
افراده في الاقتضا وانما اشتراكها بالتشكيك فكان
كاقتضا نور الشمس لابصار العشي بخلاف غيره
من الانوار ولا يلزم من كون الوجوب لازما
كونه معلولا لجواز الوجوب والامكان والامتناع
امور معقولة تحصل في العقل من استناد المتصورات
الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط

الاستناد المذكور وليست موجودات في الخارج حتى
تكون علة للامور التي تستند اليها ومعلولا لها كما ان
تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة
لزيد ولا معلولا له وكون الشي واجبا في الخارج هو
كونه بحيث اذا عقله عاقل مستند الى الوجود
الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب واذا كان
الوجوب سلبيا لا يلزم منه ان يكون نقيضا للوجود
فان السلبي هو سلب شي عن شي وسلب شي عن الوجود
لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب والا
وجوب نقيضين بمعنى يقسمان جميع الاحتمالات
فالوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجوب
فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا
لانه من الجايز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا
ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان والوجه
المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو
ممكن

ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي
وبعضه عدمي **المسئلة السادسة** في
خواص الواجب لذاته **قال** خواص الواجب لذاته
ان لا يكون وجوده بغيره والا تنافي الحال حال
عدم الغير وان لا يتركب عن الغير والا لكان محتاجا
اليه وان لا يكون وجوده زايدا عليه والا لزم
الاستغنا وتنافي الوجوب والامكان ولزم تاثير
المعدوم في الوجود والكل محال وان لا يصح عدمه
والا كان وجوده مفتقرا الى موجب العدم فيتنافي
الفرضان **اقول** قد ذكر المصنف رحمه الله
للواجب اربع خواص الاولى انه لا يجب بذاته
و بغيره معا لان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع
الغير وما بالغير يرتفع بارتفاعه فيلزم اجتماع
النقيضين حال عدم الغير الثانية انه لا يتركب
عن غيره والا لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج

المركب الى مفرداته ولجاباته فيكون ممكنا مع فرض
وجوبه وان يكون واجبا بذاته و بغيره معا
هذا خلف الثالث ان وجوده نفس ماهيته وهو
قول الاوايل ومذهب ابي الحسين المصري وابي
الحسن الاشعري خلافا لاكثر المتكلمين والدليل على
ذلك انه لو كان زايدا فاما ان يكون محتاجا الى
الماهيه او مستغنيا والثاني باطل بالضروره لانه
لا يعقل استغنا الصفه عن المحل والاول يقتضي ان
يكون ذلك الوجود ممكنا وهو محال لانه ينافي
الوجوب وهو كاف الا ان المصنف قسم القسم الثاني
الى امرين زيادة في الايضاح وهو ان يقال اذا كان
الوجود ممكنا فلا بد له من موثر واما ان يكون
الموثر شيا غير الماهيه وهو محال لانه يلزم
منه احتياج واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو
محال او نفس الماهيه فان اثرت وهي موجوده لزم
التسلسل

التسلسل وكون الماهيه موجوده مرتين وان
اثرت وهي معدومه لزم تاثير المعدوم في الوجود
وهو محال قيل عليه لم لا تؤثر من حيث هي هي كالقابليه
ولان وجوده معلوم وماهيته غير معلومه ولان
الوجود ان اقتضى التجرد اطرد فالممكنات ليست موجوده
او وجودها نفس ماهيتها وان اقتضى عدمه فهو
المطلوب وان لم يقتض شيا لزم افتقار واجب
الوجود في تجرده الى علة منفصله اجاب بعض
المحققين عن الاول بان الموثر في الوجود لا يعقل ان
يكون عدميا والماهيه من حيث هي هي انما يكون
موجوده في الذهن معدومه في الخارج فلا يكون
حسد موثره بخلاف القابل الذي ليس مبدا للتاثير
وعن الثاني ان الوجود الخاص به غير معلوم
والوجود العام المقول بالتشكيك زايد في المعقوليه
وعن الثالث ان المقول بالتشكيك على اشيا اذا اقتضا

شيا لتجب اطراد تاثيره كالضو الحاصل من الشمس
المقتضى لابصار العشى خلاف غيره من الانوار
الرابعه انه لا يصح عدمه وهذه قضيه بديهيه
لان الواجب لذاته لا يكون ممكنا واستدل المصنف
عليها ببرهان غير واضح هو انه لو جاز عدمه لكان
لعلة تجب معها فيكون وجوده متوقفا على عدم
تلك العله فيكون ممكنا وقد فرضنا واجبا هذا
خلف وليس بجيد لان عدم واجب الوجود ممتنع
لذاته لا بغيره وتعليله الامتناع بعدم توقف
وجوده على عدم سبب العدم تعليل ما ثبت
للشى لذاته بعلة غير ذاته **المسئلة السابعه**
فى خواص الممكن **قال** خواص الممكن لذاته ان لا
يوجد احد طرفيه الا بامر منفصل وان لا يكون
احد الطرفين اولى به والحاجه الى المؤثر من الامكان
لا من الحدوث **اقول** لما ذكر خواص الواجب شرع

في

فى خواص الممكن وقد ذكر منها ثلثا الاولى ان لا يوجد
احد طرفيه اما الوجود او العدم الا بعلة خارجة
عن ذاته منفصلة عنه لانه لولا ذلك لزم احد
الامرين اما استغناؤه وهو باطل بالضروره
او افتقاره الى علة هى ذاته وهو محال لان العله
متقدمه فلو كان الشى علة فى نفسه لزم تقدمه
على نفسه وذلك باطل بالضروره الثانيه انه
لا يعقل ان يكون احد الطرفين اولى به من الاخر
لانه مع تلك الاولويه ان امكن وقوع الطرف
المرجوح فلنفرض فى وقت فتخصيص احد الوقتين
بوقوع احد الطرفين دون الاخر ترجيح من غير
مرجح وهو محال وان لم يمكن ذلك كان وجوبا لا
امكانا قال بعض المحققين هذا يقتضى نفى الاولويه
مطلقا وللقايل ان يقول طرف الاولى يكون اكثر وقوعا
او اشد عند الوقوع او اقل شرطا عند للوقوع

وقد قيل فى بيان العدم فى الموجودات الغير
القاره كالصوت والحركه ان العدم لو لم يكن اولى
بها لجاز عليها البقا واجيب عنه بان كلامنا
فى الممكن لذاته لا فى الممتنع بغيره وبقا الغير
القاره ممتنع لغيره واقول ليس المراد من الاولويه
كثره وقوع الاشخاص فى وقت واحد او اوقات
او كثره وقوع الشخص الواحد فى ازمنه متعدده
لان ذلك الوقوع واجبا مستندا الى عله ولا شده
الواقع ولا قله شروط وقوعه فان جميع ذلك
مستفاد من الخارج بل المراد من ذلك الترجيح
الذى لا ينتهى الى طرف الوجوب او الامتناع المستند
الى ذات الممكن وليس المراد نفى الاولويه مطلقا
لان المعلول المستند الى عله مركبه يكون وجوده
اولى عند وجود بعض اجزا العله من وجوده
عند عدم الجميع والثالثه ان الامكان هو علة الحاجه

الى

الى المؤثر وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه فان
جماعه من الناس ذهبوا الى ان علة الحاجه هى
الحدوث وهم قدما المتكلمين اما المتاخرون
منهم والاوايل فانهم قالوا علة الحاجه هى الامكان
وهو الحق عندى لوجهين الاول ان العقل مع فرض
كون الشى ممكنا يطلب العله فى ترجيح احد
طرفيه على الاخر وان لم يتصور شيا اخر ولو جوز
وجوب الحادث لجزم باستغنايه الثانى ان الحدوث
هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفه له
والصفه متاخره بالطبع عن الموصوف والوجود
متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن
العله وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه
فى الوجود بالطبع والاحتياج متاخر عن علته
بالذات فلو كان الحدوث علة لزم تقدم الشى
على نفسه بمراتب قيل الامكان صفة الممكن فهو

متاخر عنه والممكن متاخر عن التاثير المتاخر عن
الاحتياج للتاخر عن علته والجواب الكذب في
قولكم الممكن متاخر عن التاثير بل المتاخر انما هو
وجوده او عدمه وليس الامكان متاخرا عنها
المقصد الخامس في اثبات الصانع تعالى
وتوحيده واحكام صفاته وفيه مسايل
المسئلة الاولى في اثباته قال القول في الصانع
وتوحيده واحكام صفاته وثبوت حدث يوجب
ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد له من مؤثر
اقول هذا هو الغاية القصوى في علم الكلام
وقد استدل المصنف عليه بطريقة ابرهيم الخليل
عليه السلام وتقريره ان العالم محدث وكل محدث
فله محدث اما الصغرى فلان المحدث قد اتصفت
ذاته بصفتي الوجود والعدم فهي قابلة لهما
بالضروره ولا نعني بالممكن الا هذا اما الكبرى

فضروريه

فضروريه وقد تقدمت واذا ثبت هذا فنقول
المؤثر ان كان ممكنا افتقر الى مؤثر اخر واما ان
يتسلسل وهو محال لما تقدم او يدور وهو باطل
بالضروره عند قوم ولانه يلزم تقدم الشي على
نفسه او ينتهي الى الواجب لذاته وهو المطلوب
فان قيل المعدوم نفي محض فلا يصح الحكم عليه بالقبول
سلمنا لكن يجوز ان يكون الماهيه واجبة العدم
حين العدم وواجبة الوجود حين الوجود فلا
يلزم الامكان كما ان المحدث بشرط الحدوث
لا يجوز في العقل فرض تقدمه الى اول والا لزم
صحة كون الحادث بشرط الحدوث ازليا هذا
خلف فلصحة وجوده بداية قبلها هو ممتنع
ثم انقلب ممكنا فجاز ان ينقلب واجبا سلمنا
لكن الامكان باطل لان الوجود ان كان نفس
الماهية كان قولنا السواد يصح وجوده وعدمه

بمنزله قولنا الموجود يصح وجوده وعدمه
والقضية الاولى باطلة والا لكان الامكان
الامكان منسوبا الى شيء واحد واتصاف الوجود
بالوجود والثانية كذلك لان القابل مع المقبول
والعدم لا تجامع الماهيه وان كان الوجود
زايدا كان معناه ان المعدوم يصح ان يكون
موجودا وهو باطل لما تبين من استحالة الاجتماع
القابل والمقبول هنا ولان الماهية اما موجوده
فهي واجبة او معدومة فهي ممتنعة فلا امكان
والجواب عن الاول ان المحكوم عليه هو الماهيه
المعقوله وذلك انا نعقل الماهيه من غير ان يفرض
معها وجود او عدم ونقول تلك الماهيه يمكن
ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون
وعن الثاني ان الماهيه من غير اعتبار القيدين
ممكنه وهو المطلوب والبدايه لصحة وجود

المحدث

المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين
وقت الوجود الحدوث يلحقه من خارج لسبب غيره
وقبل البدايه له امتناع اي يمتنع قبل صحة بدايته
ومع توهم عدم تلك البدايه يمكن ان يكون لها بدايه
اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورتها ازليا مع
ان الصحة التي له لذاته ازليه وعن الثالث ان
القايل بكون الوجود نفس الماهيه يريد بقوله
الشي يصح ان يكون موجودا او معدوما انه الممكن (من صح)
ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه ذلك الشي ينعدم
مطلقا ومن يقول بالزياده لا يقول المعدوم
يصح ان يتصف بالوجود وهو معدوم اذ الماهيه
من حيث هي هي لا موجوده ولا معدومه وعن
الرابع ان ذلك الوجوب والامتناع ضروريان
بحسب المحمول لاحقتان بعد حصول المنتسب
اليه لا يوثران في الامكان السابق المسئلة الثانيه

قادر
في ان الله تعالى قادر **قال** الصانع قادر
مختار والا لزم قدم العالم لقدم موجبه ولحالة
العالم على فاعل اوجبه الموجب مستفاد البطلان
من الشرع وهو كاف والقدح بعدم بقا القادرية
لو فرضناها تهويل فانه في الحقيقة عدم الامور
الاضافية ولا وجود لها الا في الذهن **اقول**
لما ثبت الذات شرع في الصفات وبدا بالقدرة
ومعنى القادر عند محققي المتكلمين هو الذي يصح
منه ان يفعل وان لا يفعل والدليل عليه ان العالم محدث
فمؤثره ان كان مختارا فهو المطلوب وان كان
موجبا فان كان حادثا تسلسل وان كان قديما
قديما فان توقف تاثيره على شرط حادث تسلسل
او على شرط قديم او لم يتوقف لزم قدم العالم
لان عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول
فان قيل لم لا يكون المؤثر مختارا ممكنا وعلته
واجبه

واجبه موجبة له فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور
سلمنا لكن بقا القادرية الازلية بعد وجود
المقدور محال لاستحالة ايجاد الموجود وان
عدمت لزم جواز عدم القديم سلمنا لكن لم لا يكون
المؤثر موجبا قوله يلزم القدم قلنا القدم ان
كان ممكنا التزمناه وان كان مستحيلا لم يلزم
قدمه لقدم المؤثر لان الاثر يعتبر فيه القابل
سلمنا لكن المكنة من الطرفين يستحيل حصولها
حال حصول احدهما لوجوبه وامتناع الاخر
وقبله لان الحصول في الاستقبال مشروط
بالاستقبال الممتنع في الحال فلا يكون مقدورا
سلمنا لكن الترك غير مقدور لكونه نفيا صرفا
فلا يصح تفسير القادر بانه الذي يمكن الفعل
والترك والجواب عن الاول ان نفي الواسطة
معلوم بالاجماع ومثل هذه يمكن الاستدلال بالسمع

ولا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة او
نقول الواسطة ممكنة لاستحالة تعدد الواجب
لذاته فهي من جملة ما سوى الله تعالى وثبوت
واسطة بين وجود الله تعالى ووجود ما سواه
غير معقول وعن الثاني القدرة صفة حقيقية
يلزمها الاضافة الى مقدور دون اخر فاذا
وجد المقدور عدمت تلك الاضافة لا القدرة
والذات والاضافة انما تتحقق في الذهن لاستحالة
التسلسل وعن الثالث ان القدم مستحيل على
تقدير الاختيار ممكن على تقدير الايجاب
سلمنا لكن لاستحالة مستندة الى الازل فكان
يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهو محال وعن
الرابع ان الممكن حاصل قبل الفعل بمعنى انه الان
متمكن من ايقاع الفعل في ثانيه وحاصله
ان الوقوع في الاستقبال يجامع المكنة في الحال
لا الوقوع

لا الوقوع في الحال وعن الخامس ان القادر هو
الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل لا انه يفعل
الترك الا عند من يقول انه وجودي **المسئلة**
الثالثة انه تعالى عالم **قال** وهو عالم لوقوع
الافعال المحكمة منه والمحتذي والزنبور عالمان
ولان المحتذي ان كان فعله فهو قبله عالم والا كان
قديما وسنبطله **اقول** اتفق اكثر العقلا
على انه تعالى عالم والدليل عليه انه تعالى فعل
الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو
عالم والصغرى محسوسة والكبرى بديهية
فان قيل الكبرى منقوضة بالزنبور الفاعل
للبيوت المسدسة التي يعجز عنها الاذكيا
وبالمحتذي لفعل غيره فان افعالهما محكمة
وهما غير عالمين ولان العلم نسبة فهو مغاير
والمقتضي لذاته فيكون قابلا فاعلا وهو

محال لان نسبه القابل بالامكان والفاعل بالوجوب
ولان العلم ان لم يكن صفه كمال كان الله تعالى
منزها عنه وان كان صفه كمال كان الله مستفيدا
والجواب عن الاول بان الزنبور والمحتدى
عالمان ان قلنا بصدور الفعل عنهما واما
القايلون بان لا موثر الا الله تعالى لا يتمشى
على اصله ولانا لو فرضنا ان الله احتدى فعل
غيره وذلك الغير ان كان قديما لزم ثبوت
قديمين وهو محال على ما سياتي وان كان محدثا
كان من فعله تعالى فيكون عالما بالضروره
وعن الثاني ان المحال يلزم لو اتحدت نسبه
القبول والفعل وليس كذلك قال بعضهم في
الجواب نسبه القابل بالامكان العام فلا
ينافي الوجوب اعترض بعض المحققين بان
مرادهم الفعل مع فاعله يجب ومع قابله لا يجب
وهذا

وهذا الممكن بازاء الواجب فكيف تجامع ثم يجب
ثم اجاب بان الاضافات لا توجد الا في العقل
وهي تكون بين شيين يقتضي كل واحد منهما
صفه للاخر هي الاضافه فالفاعل غير القابل
اقول هذا بنا على ان العلم اضافه وان الاضافات
لا وجود لها في الخارج وان الله تعالى يستفيد
من غيره صفه والكل مشكل وعن الثالث ان
الذات الناقصه تتكمل بغيرها اما الكامله
بذاتها فان صفاتها كامله لكمالها لانها موجبه
له المسئلة الرابعه في انه تعالى حي قال
وهو حي معناه انه لا يمتنع عليه صدور الفعل
وتثبته اقول اختلف الناس في معنى كونه
تعالى حيا مع اتفاقهم على ثبوته والذي اختاره
ابو الحسين وجمهور الاوايل ان معناه انه لا يستحيل
ان يكون قادرا عالما وذهب جمهور المعتزله

والاشاعره ان هناك صفه زايده باعتبارها يكون
قادرا عالما والدليل على انه تعالى حي بالمعنى الاول
انه قادر عالم فيكون حيا بالضروره المسئلة
الخامسه في انه تعالى سميع بصير قال وهو سميع
اي يعلم ما يسمعه ويبصره وادعا امر زايد على
العلم لا يتلقى الا من الشاهد ومدركه الحواس
فكيف نثبته غايبا والاعتماد على المشاركه
في الحياه وعدم الافه يعني لما ذكرناه ولان حياته
مخالفه لحياتنا فلا يلزم الاشتراك في كل حكم فحياتنا
مصححه للشهوه دون حياته اقول اتفق
المسلمون على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه
فذهب شيخنا ابو اسحق المصنف الى ان معناه انه
عالم بما يسمع ويبصر وذهب شيخنا المرتضى
رحمه الله تعالى الى ان السميع والبصير من كان
على صفه لكونها مختصه بها يصح ان يبصر المبصر
ويسمع

ويسمع المسموع اذا وجدا والسامع المبصر هو
المدرك للمسموع والمبصر ففي الازل هو تعالى سميع
لا سامع مبصر وذهبت الاشاعره الى انه تعالى
سميع بصير بسمع وبصر قديمين والدليل على انه
تعالى سميع بصير ما ياتي من بيان كونه تعالى عالما
بكل معلوم والسمع احتج السيد المرتضى بان الادراك
زايد على العلم في الشاهد فكذا في الغايب اما الاول
فلانا نجد تفرقه ضروريه بين حالنا عند فتح
العين وعند التغميض مع وجود العلم في الحالين
ولا يجوز ان يكون المرجع بذلك الزايد الى تاثير
الحاسه لان الانطباع محال لاستحاله انطباع
العظيم في الصغير فلا بد من امر زايد هو الادراك
واما الثانيه فلان المصحح هو كون الواحد حيا
لا افه به بالدوران وهو ثابت في حقه تعالى
فثبت الاثر وهو الادراك واحتجت الاشاعره

على الزايد بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع
والبصر فلو لم يتصف بهما لكان متصفًا بضدهما
وضدهما نقص وهو على الله تعالى محال والجواب
عن الاول ان ادعا الزايد انما يستفاد من الشاهد
لكن مدركه الحواس وهي منتفيه عن الله تعالى
فلا يتم الالحاق وتعويلهم على الاشتراك في الحياه
وعدم الافه ضعيف لان عدم الافه عدمي ولا يصح
التعليل به فلم يبق العله الا كون الواحد منا حيًا
حساسًا وذلك لا يمكن اثباته في حقه تعالى على
ما تقدم واليه اشار بقوله لما ذكرنا وايضا حياته
تعالى مخالفه لحياتنا فلا يلزم اذا كانت حياتنا
مصححه لشي كون حياته تعالى كذلك فان حياتنا
مصححه للجهل والشهوه وغيرهما مما يمتنع ثبوته
في حقه تعالى وبه يظهر الجواب عن الثاني
وايضا انما يلزم من حصول المصحح حصول الصحه
لوكانت

لوكانت الماهيه قابله وقوله كل حي يصح اتصافه
بالسمع والبصر باطل بكثير من الهوام كالديدان وغيرها
فانها حيه لا يصح عليها الادراك فبطل ان يكون
المقتضي هو الادراك الحياه وليس يلزم الاتصاف
بالضد عند صحه الاتصاف بالاخر فان السقف
يصح اتصافه بالضدين اعني السواد والبياض
ولا يجب اتصافه باحدهما سلمنا لكن لا نسلم ان ضدهما
نقص في حقه تعالى وليس اذا كان الشي نقصًا في
حقنا يكون نقصًا في حقه تعالى سلمنا لكن استحاله
النقص عليه مستفاده من الاجماع ومعرفه كون
الاجماع حجه مستفاده من ايات غير قطعيه الدلاله
فالتمسك بالايات الداله على كونه تعالى سميعًا بصيرًا
اولى المسله السادسه في انه تعالى مريد
قال وهو مريد اي يعلم المصلحه في فعل ما يدعوه
علمه الى ايجاده ولا زياده على ذلك الا من الشاهد

وهو غير ثابت غايبًا لان الزايد ان كان
للذات او المعنى القديم او الحادث او في الجماد او
لا في محل فهو باطل بالمنافاه للكراهيه وبما تبطل
به المعاني القديمه وباستحاله حدوثه وباستحاله الاحكام
الاراده بالجماد وبوجوب رجوع حكم الاراده الى
الحي وباستحاله حلول عرض لا في محل وتقدم الافعال
وتاخيرها وامر عباده ونهيه وعقاب اهل الاخره
الى غير ذلك يكفي فيه الداعي واذا تاملته وجدته
صحيحًا اقول اتفق المسلمون على كونه تعالى مريدًا
واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الشيخ ابو
اسحق المصنف رحمه الله ان المراد به انه عالم
بما في الفعل من المصلحه الداعيه الى الايجاد وتبعه
على ذلك الحسين البصري فجعل الاراده هي الداعي
والداعي نوع من العلم وقالت الاشاعره ان له صفه
زايده على العلم وهو اختيار ابي هاشم والدليل على
كونه

كونه تعالى مريدًا انه قد خصص بعض المقدورات

بالايجاد دون بعض مع تساوي النسبه فلا بد من
مرجح غير القدره المتساويه النسبه وذلك هو
الاراده واما الزايد فلا دليل على اثباته والقياس
على الشاهد ضعيف لانا انما احتجنا الى صفه
اخرى لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع افعالنا
اما الواجب تعالى فانه يستحيل عليه التردد فلا
يفتقر الى امر زايد علمه بالمصلحه احتج المثبتون
للزايد بانه تعالى خصص بعض الاوقات بالايجاد
فيه دون بعض مع امكان التقدم والتاخر فلا
بد من الاراده الزايده على القدره التي شانها الايجاد
لا غير والعلم تابع ولانه تعالى امر ونهى واخبر
وذلك لا يصح الا مع الاراده اذ صيغه الامر قد
ترد للتهديد والخبر قد لا يراد به الخبر ولانه تعالى
يعاقب الكفار في الاخره ويولمهم والايلام المستحق

لا ينفصل عن الظلم الا بالاراده واعترض عليهم
المصنف ابو اسحق فقال هذه الوجوه انما تدل
على الداعي اما على الزايد فلا ثم استدل رحمه الله على
نفي الزايد فقال لو كانت الاراده زايده لكانت
اما ذاتيه او يكون مريدا باراده قديمه او حادثه
والكل باطل اما الاول فلانه لو كان مريدا لذاته
لكان كارها لذاته وذاته متساويه النسبه
الي كل المرادات والمكروهات فلا تختص
ببعضها دون بعض وحينئذ يكون الشي المراد
لزيد المكروه لعمرو مرادا مكروها واما الثاني
فسياتي ابطاله عند الكلام على المعاني واما
الثالث فلان تلك الاراده اما ان تكون حاله
في ذاته او في غيره او لا في محل والاول باطل لاستحاله
كونه محلا للحوادث والثاني باطل والا لزم قدم
المحل لان كل حادث يفتقر الي اراده فلو كان محلها
حادثا

حادثا لافتقر الي اراده محدثه مفتقره الي محل اخر
ويتسلسل ولانه ان كان حيا رجع حكم الاراده اليه
او جمادا فلا يعقل حلول الاراده فيه لافتقارها
الى حسه والثالث باطل لان العرض لا يقوم بنفسه
ولعدم اختصاصه تعالى بها والاشتراك في التجرد
اشتراك في عدمي **المسئله السابعه** في انه تعالى
متكلم **قال** وهو متكلم واستفادته من السمع
ومعناه انه فاعل الكلام لانه في اللغه كذلك
والا لزم ان يقال تكلم المصروع والصدى وقول
الخصم بكلام النفس باطل لانا لا نعلمه ولا نجده
وايضا فهو متتابع متوالي الى الضح فكيف يثبت
قدمه **اقول** اتفق الناس في انه تعالى
متكلم واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه
الاماميه والمعتزله كافه ان معناه انه تعالى
متكلم اوجد حروفا واصواتا داله على معاني

مخصوصه في اجسام مخصوصه والاشاعره اثبتوا
معنا قايما بالنفس سموه كلاما والله تعالى متصف
به وهو قديم واحد واعترفوا بجواز ما قالوا
المعتزله الا انهم نازعوا في تسميه من فعل الكلام
متكلما بل جعلوه اسما لمن قام به الكلام والمعتزله انكروا
المقامات الاربع التي ذهب اليها الاشاعره
والدليل على كونه متكلما قوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما لا يقال هذا اثبات الكلام بالكلام وهو دور
لانا نقول انه اثبات مطلق الكلام لله تعالى
باثبات نوع منه لا من حيث انه مستند الى تعالى
بل من حيث ان الرسول عليه السلام اخبر به وصدق
الرسول لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل
الشيخ ابو اسحق المصنف رحمه الله على تفسيره
باطلاق اللغه عليه فانهم يقولون تكلم الجني على
لسان المصروع فيسندون الكلام الى من فعله
لا

لا الي من قام به وكذلك الصوت القايم بالصدا فانه
ينسب الي فاعل الكلام لا الي من قام الصدا به ثم ابطل
قول الاشاعره بان ذلك المعنى غير متصور بالعقل
ولا مدرك بالحواس الباطنه والظاهره فلا يصح الحكم
عليه بالثبوت والانتفا واستدل على ابطال القدم
بان الكلام المعقول مركب من اجزاء متواليه متتابعه
لا يوجد اللاحق مع السابق وكل جزء لاحق حادث
وكذلك كل سابق لانه انما سبق عليه بزمان متناه
احتجت الاشاعره بان ماهيه الطلب معقوله
لكل احد وهي غير الاراده لان الانسان قد يامر
بما لا يريد كالسيد الامر عبده طلبا لاقامه عذره
عند السلطان بالتخلف عن اوامره المزيل للمواخذه
فذلك المعنى نسميه كلاما ولان اهل اللغه تصوروا
هذا المعنى كما قال ٥ ان الكلام لفي الفواد وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا ٥ ولقول عمر زورت

في نفسي كلامًا واحتجوا عليه بالمقام الثاني بانه تعالى
حي يصح اتصافه بالكلام فيتصف به والا اتصف
بضده وهو نقص ولان افعال العباد مترددة
بين الحضر والاباحة والندب والوجوب فاختصاص
بعضها بصفة من هذه يفتقر الى مخصص ولانه
تعالى ملك مطاع وكل ملك فله الامر والنهي وعلى
الثالث انه لو كان حادثًا لكان الله تعالى محلا
للحوادث وهو محال وعلى الرابع بان حقيقة
الكلام هو الخبر والامر والنهي خبر ايضا لان
الامر والنهي خبران عن ثبوت الثواب والعقاب
على الفعل والترك والجواب عن الاول بان المعقول
هو الاراده وتصور المراد او الحروف الداله على
الاراده والطلب الذي اثبتوه هو الاراده وليس بعينها
هناك زايد ودليلكم باطل لانه كما انه لا يريد منه
الفعل فكذا لا يطلب وقوعه والدليل والصحيح

ان السيد حينيد ياتي بصيغة داله على الطلب من
غير طلب والاستدلال بالبيت وقول عمر ضعيف
لوجود المعنى في الاخرس مع انه لا يسمى متكلما ومراد
الشاعر وعمر تصور الكلام وعن الثاني انه لا يلزم
من صحة الاتصاف وجوبه او وجوب الضد على ما
سلف سلمنا لكن لا نسلم صحة الاتصاف به سلمنا
لكن لا نسلم نقص ضده بل الاولى ان يكون هو نقصا
فان توجه الامر والنهي والخبر الى غير مامور ومنهي
ومخبر غير معقول ونقص عظيم وعن الثالث
ان المخصص هو الاراده وايضا يمنع تردد الافعال
بين هذه الاحكام عند القايلين بالوجوه والاعتبارات
وهذا ايضا يناقض مذهبكم فان تردد الافعال
بين الحضر والاباحة قبل التخصيص باحدها يدل
على صحة الاتصاف باحدها لا بعينه قبل ورود
السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهيه

ماهيه الوجوب والحضر مستفاده من السمع وكونه
تعالى ملكا له الامر والنهي لا يدل على محل النزاع
وقيام الحوادث به انما يلزم لو قلنا بقيام الكلام
الحادث بذاته تعالى ونحن لا نقول به وكون
الامر والنهي خبرا باطل والا دخله التصديق
والتكذيب واستحال العفو وايضا المخبر
ليس بواحد لتركبه من المخبر عنه والمخبر به
والنسبه نعم هو يدل على الصفه الواحده التي
هي المبدا واذا كان كذلك فالقول بان الامر
والنهي خبر لكونهما اخبارا عن ترتيب الثواب
والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان الدليل
بالذات يغاير الدليل بالعرض بالضروره **المسئلة**
الثامنه في انه تعالى غني **قال** وهو غني اي لا
حاجه له الى غيره والا لكان ناقصا ومنه يستفاد
الكمال **اقول** لما فرغ من البحث في الصفات

الثبوتيه شرع في السلبيه وابتدا بكونه غنيًا
وهو قريب من الوضوح قد اتفق العقلاء عليه
لانه واجب لذاته وكل شيء منسوب اليه فلو احتاج
الى الغير لكان ناقصا مستفيدا للكمال من غيره
وهو محال وليس بمشتهٍ ولا نافرٍ لان الشهوه
ميل الطبع الى المشتهى والنفار مجانبه الطبع
لما ينفر عنه وهما فرعان على الطبع وهما محال
على الله تعالى **المسئلة التاسعه** في نفي
المعاني والاحوال **قال** والقول بالمعاني
القديمه باطل لان العلم بذا غير العلم بدا فيلزم
اثبات قدما لا نهايه لها ولانه لان دخل فيه لم
يعقل والا لم يكن عالما بدا اولى منا ولان قديما
غير الله تعالى باطل بالاجماع وايضا فلم يكن هذا
ذاتا وذاك صفه اولى من عكسه والاعتماد على
تسميته عالما ليس بشيء لان اهل اللغه لم تعلم

ونبنيه على اعتقادها واستفاده امر زايد على
الذات من دليل العالميه مسلم لكنه غير موجود
في الخارج بل في الذهن كالطول للطويل والفعل
المحكم يدل على انه عالم لا على ذات العلم **اقول**
اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اصحابنا
واكثر المعتزله ان الله تعالى قادر عالم حي
لذاته على انه ذات متميزه عن غيرها تميز ايجب لها
معه صحه الفعل او تبيين الشي او عدم استحاله القدره
والعلم ولا تحتاج في ذلك الي ذات غيرها توجب
لها ذلك بل لو لم يكن في الوجود الا الله لكان قادرا
عالما حيا وقالت الكلابيه والاشعريه انه لا بد
ان يقوم بذاته معنى هو قدره حتى يصح منه الفعل
فيوصف لاجله بانه قادر ولا بد من معنى يقوم
به هو علم ليصح منه الاحكام فيوصف لاجله بانه عالم
ومعنى هو حياه ليصح ان يعلم ويقدر فيوصف
بانه

بانه حي وكذا في الادراك والاراده الى غير ذلك وقال
ابو هاشم واصحابه انه يوصف بهذه الصفات
لاجل اختصاص ذاته باحوال فيوصف بانه قادر
لانه مختص بحاله لولاها لم يصح منه الفعل ويوصف
بانه عالم لاختصاصه بحاله لولاها لما صح منه الاحكام
وهكذا في كونه تعالى حيا والحال صفه لموجود لا يوصف
بالوجود ولا بالعدم واستدل المصنف ابو اسحق
رحمه الله بوجوه الاول بان القول بالمعاني
يستلزم اثبات ما لا نهايه له والثاني باطل قطعا
على ما مر فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان العلم
المتعلق بالمعلومات المتغايره متغاير والمعلومات
غير متناهيه هذا خلف وبيان تغاير العلوم
ان العلم من شرطه المطابقه ويستحيل مطابقه شي
واحد لمختلفين ولانا قد نعلم كون الشي عالما بهذا
الشي ونغفل عن كونه عالما بالاخر وذلك يدل على

المغايره الثاني ان ذلك المعنى ان حل فيه فهو غير
معقول وان حل في غيره رجع حكمه اليه لا الى الله تعالى
وان تجرد لم يختص به تعالى دوننا الثالث ان اثبات
قديم غير الذات باطل بالاجماع الرابع لو كانت
القدره مثلا ذاتا قديمه لم تكن صفه اولى من
الذات ولا الذات ذاتا اولى من الصفه وهو باطل
احتجت الاشاعره بوجوه احدها ان اهل اللغه
سموا من له علم بالعالم فيجب ان يثبت له صفه العلم
والجواب لا اعتبار في ذلك بقول اهل اللغه لان
مثل هذه المعاني لا يدركونها وانما يثبتون في وضع
الفاظهم على ما يعتقدونه الثاني انا نعقل الذات
ثم نستدل على كونها قادره وعالمه الى غيرها من
الصفات فيحصل لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا
اولا وذلك يدل على المغايره بين الذات وهذه الصفات
والجواب هذا الدليل انما يدل على الزياده في الذهن
اما

اما على ثبوت شي في الخارج زايد على الذات هو قدره
او علم او غير ذلك فلا وذلك مثل الطوليه للطويل
فان طوليه وصف للجسم في الذهن ليس بموجود
في الخارج الثالث ما ذكره ابن الباقلاني من الكلابيه
في التمهيد وتقريره ان الفعل المحكم يدل على ان
الفاعل عالم فلا بد من مدلول يتعلق به الدليل ولا يجوز
ان يكون المدلول هو الذات والا لزم انتفاؤها عند
انتفا الفعل المحكم ولا يجوز ان يكون صفه
ذات اذ لو كانت دلاله الفعل على ان الفاعل عالم
قادر دلاله ترجع الي ذاته لوجب ان لا يوجد نفس
العالم القادر الا عالما قادرا او ان لا ينتفي عنه هذان
الوصفان الا بانتفاء ذاته فلما كان ذلك باطلا لم
يجز ان يكون دلاله الفعل على ان الفاعل قادر عالم
دلاله على صفه ترجع الي نفسه فوجب ان يكون مدلول
الفعل ومتعلقه هو العلم والجواب لم لا يدل على

كون الفاعل عالما قادرًا دلالة على صفة ترجع الى
ذاته ونلتزم بما ذكره فانه يستحيل عندنا خروج
العالم القادر عن كونه قادرًا عالما ولا ينتفيان
عنه الا بانتفا ذاته والفعل المحكم انما يدل على ان
فاعله بين الامور ويصح منها الافعال المحكمه
عند متاخري علماينا واما عند الاوايل كالسيد
المرتضى واتباعه فانه يدل على ذات مختصه بصفه
لكونها على تلك الصفه صح منها الفعل المحكم لا يدل
على الذات المجرده بل على ذات مخصوصه تبين
الامور او على ذاتٍ موصوفة بحال لكونها على تلك
الحال تفعل افعالا محكمه وكلام اصحاب الاحوال
بين البطلان بالضروره وقد احتج نفاة المعاني
بوجه اخر فقالوا لو كان لله تعالى علم زايد على
ذاته لكان تعلقه بالمعلوم كتعلق علومنا
فلزم تساوى العلمين فيشتركان في القدم او

الحدوث

٧٧ الحدوث واللازم باطل اعترض بعض المتاخرين
بانه لا يلزم من الاشتراك في التعلق المساواه
في الحقيقه ولو سلم منعنا الاشتراك في القدم
والحدوث كما في الوجود اجاب بعض المحققين
بان العلم اذا كان نسبةً او تعلقًا الى معلوم فالنسب
التي تكون الى معلوم واحدٍ تكون متماثله ولا
تندفع بقياسها على الوجود لان الوجود يقع على
وجوده وعلى وجودنا بالتشكيك فلا يوجب
المساواه في اللوازم اما الامور المتماثله فانه
تجب اشتراكها في اللوازم واقول لا يكفي في
تماثل النسب واتحادها اتحاد المنسوب
اليه فان علم زيدٍ وظن عمرو اذا تعلقا بشيءٍ
واحد لا يستلزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلها
منعنا وجوب اشتراكهما في القدم والحدوث
لانهما ليسا بلازمين لشي فان القدم هو الوجود

الذي لم يسبقه شي والحدوث هو الوجود المسبوق
والوجود ليس بلازم لشي من الماهيات لذواتها
اما في حق الواجب تعالى فلان وجوده نفس
حقيقته واما في حق غيره فلانه مستفاد من
الفاعل **المسئلة العاشره** في انه تعالى ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض **قال** وليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض والا كان حادثًا لما ذكرنا ولم
يصح ان يفعل الجسم وبهذا ابطل المعاني ايضا في
القدره واستحاله خرق الاجماع في اثبات معنى
ونفي معنى **اقول** في هذه المسئلة مباحث
الاول انه ليس بجسم ذهبت الاماميه واكثر
العقلا الى انه تعالى ليس بجسم وذهبت الحشويه
الى انه تعالى جسم فقال بعضهم انه طويل عريض
عميق وقال اخرون منهم انه جسم لا كالاجسام
وهذا غير محقق لانهم ان عنوا به انه طويل عريض

عميق

٧٨ عميق فهو المذهب الاول ودليل الابطال مشترك
بينهما ومع ذلك فقولهم لا كالاجسام مناقضه
وان عنوا بكونه جسما انه قايم بذاته لا كالاجسام
ليس اي طويل عريض عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا
الجسم على القايم بذاته وهو غير مصطلح عليه فيرجع
المنازعة الى اللفظ والدليل على نفي الجسميه عنه
وجوه الاول انه لو كان جسمًا لما انفك عن الاكوان
الحادثه فيكون حادثًا فقد سلف تقريره في
بيان الحدوث الثاني انه لو كان جسما لم يصح منه
فعل الجسم والتالي باطل لانه فاعلها على ما تقدم
فالمقدم مثله وبيان الشرطيه وجهان الاول
ان الاجسام متماثله فلو صح منه فعل الجسم
لصح منا والتالي باطل بالضروره فالمقدم مثله
الثاني ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودًا بالفعل بها وانما يفعل من حيث هو

موجود والصوره انما تفعل بمشاركه الوضع فان
النار لا تسخن اي جسم اتفق بل ما قرب منها وما
بعد عنها انما تفعل فيه بواسطه فعلها في
القريب والفاعل في المركب فاعل في جزئيه ولا
مشاركه بين الصوره والهيولي في الوضع وهذا
دليل الاوايل على انه تعالى ليس بجسم مضافا الى
غيره من الادله الثالث ان كل جسم مركب اما من
الاجزا التي لا تتجزى او من الماده والصوره وواجب
الوجود ليس بمركب قال المصنف وبهذا نبطل
المعاني ايضا في القدره واشار بذلك الى الوجه
الثاني ومراده ان الواحد منا لما كان قادرا
بقدره لم يصح منه فعل الاجسام لانه اما ان يفعل
مخترعا او متولدا او مباشرا والاول باطل
لان المخترع لا يصح بالقدره فان القوي الشديد
لا يمكنه ان يخترع في يد الضعيف تحريكا او تسكينا

لا

الا بالاعتماد والثاني باطل ايضا لانا اما ان
نفعل في محل قدرتنا فيلزم التداخل او لا في محل
القدره وهو انما يكون بالاعتماد الواقع في
الجهات المختلفه ولا جهه اولى بوقوعه
من اخرى ولانا لو اعتمدنا اوقاتا طويله لم
نفعل جسما والثالث باطل والا لزم التداخل
واذا ثبت ان القدره لا يصح منها فعل الجسم
ثبت انه تعالى ليس قادرا بالقدره ويلزم من
ذلك نفي جميع المعاني كالعلم والحيوه وغيرها
لوقوع الاجماع على احد الامرين اما اثبات الجميع
او نفيه فالفرق ثالث خارق للاجماع فيكون
باطلا **البحث الثاني** في انه ليس بجوهر
الجوهر يقال على معاني احدها ان المتحيز الذي
لا يقبل القسمه وهو منفي عن الله تعالى لما ياتي
من استحاله التحيز عليه لان كل متحيز لا ينفك عن

بلغ قراءته لله

الحوادث فيكون حادثا الثاني ذات الشي
وحقيقته والله تعالى ذات وحقيقه لانه
محقق كل حقيقه فكيف ينفي عنه ما يثبت لكل
حقيقه فهو جوهر بهذا المعنى الثالث
الموجود لا في موضوع والله تعالى جوهر بهذا
المعنى عند القايلين بكون وجوده زايدا على
ماهيته وليس بجوهر عند القايلين بكون الوجود
نفس الماهيه فان قولهم الموجود لا يعنون به
الموجود بالفعل والا كان الشك في وجود زيد
شكا في جوهريته بل الماهيه التي لو وجدت
كانت لا في موضع وهذا انما يعقل لو كان الوجود
زايدا **البحث الثالث** في انه تعالى ليس بعرض
حدوث الجسم والجوهر الذي لا يعقل حدوث قيام
العرض الا بهما يستلزم حدوثه وواجب
الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض **المسلة**

الحاديه عشر

الحاديه عشر في انه تعالى ليس بمتحيز **قال**
وليس متحيزا لانه ان كان منقسما فقد ابطلناه
والا كان اصغر شي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
اقول اتفق العقلا عليه الا المجسمه واستدل
المصنف عليه بانه لو كان متحيزا لكان اما منقسما
او غير منقسم والاول باطل لما تقدم من نفي الجسميه
عنه تعالى والثاني باطل والا لزم ان يكون الله تعالى
اصغر الموجودات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وايضا لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان بالضروره
وهي حادثه وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
وواجب الوجود ليس بحادث **المسله الثانيه عشر**
في انه تعالى ليس حالا في غيره **قال** وليس حالا في
شي والا لقام بالمحل وهو مستغني مطلقا ويلزم
قدم المحل ايضا **اقول** هذا حكم متفق عليه عند
اكثر العقلا خلافا لبعض النصارى القايلين

بلغ قراءته لله

بحلول الله تعالى في المسيح عليه السلام ولبعض
الصوفيه القايلين بحلوله تعالى في العارفين
الواصلين والدليل على نفي الحلول المعقول منه قيام
موجود بموجود على سبيل التبعيه بشرط امتناع
قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب
الوجود تعالى فان عني بالحلول غير هذا المعنى
فلا كلام فيه الا بعد افاده تصوره وقد استدل
المصنف عليه بانه لو حل فاما مع وجوب ان يحل
او مع جوازه والاول باطل والا لزم افتقاره الى
المحل وتقومه به على ما فسرنا الحلول به ولزم
ايضا قدم المحل وهو باطل لما تبين من حدوث
العالم والثاني باطل لانه ينافي الحلول قال
بعضهم المعقول من الحلول حصول العرض في الحيز
تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق
من يصح عليه الحصول في الحيز وهو غير جيد لان
حلول

حلول الصور في المواد وحلول الاعراض النفسانيه
في النفوس ليس بهذا المعنى الذي ذكره وهو
معقول ولهذا اشتغل المتكلمون بنفيه ولو لم
يكن لنفوه بعدم المعقوليه لا بادله لهم بل الجواز
حلول الشي في الشي لا يعقل الا اذا كان تعين الحال
بواسطه المحل وواجب الوجود لا يتعين بغيره
واذا ثبت انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
ثبت انه ليس في جهه ولا مكان بالضروره خلافا
للكراميه وللمجسمه القايلين بكونه تعالى في جهه
فوق والدلايل السمعيه متاوله **المسئلة**
الثالثه عشر في انه يستحيل قيام الحوادث بذاته
تعالى **قال** ولا تقوم الحوادث بذاته والا كان
حادثا **اقول** اتفق العقلا عليه الا الكراميه
والدليل عليه انه تعالى يستحيل عليه التغير لاستحاله
انفعاله تعالى عن غيره وقد استدل المصنف

عليه بالدليل المشهور عند المتكلمين وهو انه
لو صح قيام الحوادث بذاته لم ينفك عنها والتالي
باطل والا لكان حادثا فالمقدم مثله بيان الشرطيه
وجهان احدهما لو قامت الحوادث به لم يخل عنها ولا
عن اضدادها وهي حادثه ايضا الثاني ان صحه
الانصاف بالحوادث من لوازم الماهيه والا لزم
التسلسل وصحه الاتصاف يتوقف على امكان الصفه
والحادث لا امكان له ازلا فالصحه اللازمه للماهيه
حادثه فالماهيه كذلك هذا خلف وهذا الدليل
عندي لا يخلو من نظر وذلك ان صحه الاتصاف
نوع من الامكان وقد سلف بيان انه عدمي وقوله
صحه الاتصاف يتوقف على امكان الصفه ان عني
به الامكان الراجع الى الماهيه فهو صحيح فلا ينفعه
فان الحادث بالنظر الى ذاته ممكن ازلا وان عني
به الامكان الاستعدادي فهو ممنوع فان
صحه

صحه صدور المقدور من القادر لا يتوقف على
وجود المقدور ولا على صحه وجوده مطلقا
بل على الصحه الذاتيه فان امتنع وجود المقدور
لعايق او لفوات شرط لم يضر ذلك في صحه الصدور
منه وقد اعترض قوم بان الله تعالى لم يكن فاعلا
ولا عالما فان العالم موجود حال عدمه ولا
رايا له ولا سامعا ولا مخبرا ولا ملزما بالتكاليف
ثم تجدد له هذه الصفات فتكون الحوادث
قايمه بذاته وهو ضعيف فان المتجدد هاهنا
امور اضافيه لا وجود لها في الخارج **المسئله**
الرابعه عشر في استحاله رويته تعالى **قال**
ولا تصح رويته لاستحاله الجهه عليه ووجوب
رويته الان لصحه ابصارنا وارتفاع الموانع
والاعتذار بالعلم لا يغني لان مخالفه الدليل
شاهد جايز فعلى الخصم بيان مثله واية النظر

لمعت مراته للنا الله

محذوفة المضاف ومعارضةٌ بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار عند التمدح وعليه
تخرج قولهم بموجب الاية بناءً على العموم وحملهم
لها على بعض الاحوال فتدبره **اقول** اتفق
العقلا على امتناع رويته تعالى الا الاشاعره والمجسمه
الا ان المجسمه انما قالوا برويته لكونه جسمًا عندهم
تعالى الله عن ذلك وسلموا لنا ان المجرد يمتنع رويته
فالمذهب الذي صار اليه الاشاعره مخالف لكل العقلا
والتجاوا اكثر العقلا مع ذلك الى الضروره فان الرويه
انما تصح لمن كان مقابلا او في حكم المقابل كالعرض
في المحل والصورة في المراه والمقابله او حكمها
انما تكون في حق الاجسام ذوات الجهه والله تعالى
ليس في جهه على ما تقدم فلا يكون مرئيًا وايضا
لو كان مرئيًا لرايناه الان والتالي باطل فالمقدم
مثله والملازمه ان شرايط الادراك هي سلامه

الحاسه

وكون المبصر كثيفا وعدم افراطه في الصغر
والمحاذاه او حكمها وتوسط الشفاف ووقوع الضو
على المبصر وعدم افراط الضوء وعدم القرب المفرط
وان تعمد الابصار ذو الاله ويستحيل اشتراطها
في حقه تعالى الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمه
فلو كان الله تعالى يصح ان يُرى لوجبت رويته لامر الابصار لنا
صحيحه والموانع مرتفعه فيجب الادراك والجاز
ان يكون بين ايدينا جبال شاهقه وانهار جاريه
ونحن لا نراها وان حصلت الشرايط وارتفعت الموانع
اعترضوا على هذا بان حاصله يرجع الى الاستدلال
بالشاهد فالخصم يقول انه تعالى جسم ولا عالم ولا صح
ان يكون معلومًا ولا عالمًا لانا لا نرى في الشاهد
معلومًا ولا عالمًا الا جسمًا وجوابكم عنه هو جوابنا
نحن اجاب الشيخ بان مخالفه الدليل شاهدا
جايز لاجل الدليل العقلي وقد دل على انه تعالى ليس بجسم

فعلى الخصم بيان مثله في صوره النزاع على ان الذي
ذهبنا اليه ليس فيه الحاق الغايب بالشاهد
وايضا قال الله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني
ولن لنفي الابد بالنقل عن اهل اللغه واذا لم يره موسى
لم يره غيره بالاجماع احتجت الاشاعره بوجوه الاول
قوله تعالى وجوه يومئذٍ ناضره الى ربها ناظره والنظر
اما الرويه او تقليب الحدقه نحو المطلوب التماسًا
لرويته والثاني غير مراد لاستحاله الجهه عليه تعالي
فيحمل على المجاز وهو الرويه لانه من باب اطلاق اسم
السبب على المسبب وايضا النظر اذا اقترن بحرف
الي افاد الرويه في الاستعمال والجواب من وجوه
احدها يجوز ان يكون المضاف محذوفا فيصير
التقدير الي نعمه ربها ناظره اي منتظره جمعا بين
الادله وحذف المضاف سايغ في اللغه الثاني
يجوز ان يكون المراد بقوله ناظره اي منتظره فيصير

النقدير

التقدير الي ثواب ربها منتظره الثالث لا نسلم
ان النظر المقرون بحرف الي يفيد الرويه ولهذا
يقال نظرت الي الهلال فلم اره واستدل الربعي ٥
٥ واذا نظرت اليك من ملكٍ والبحر دونك زدتني نعما ٥
وليس النظر هنا بمعنى الابصار لاستحاله ابصاره
والبحر دونها وقال حسان بن ثابت ٥ وجوهٌ
يوم بدرٍ ناظراتٌ الي الرحمن ياتي بالفلاح ٥ وليس
النظر هنا بمعنى الابصار وان اقترن بحرف الي
الرابع قال السيد المرتضى رحمه الله يجوز ان يكون
المراد بالي واحد الالاء وهي النعم الخامس ان هذه
الايه معارضه بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
تدرك الابصار نفى الادراك عنه على وجه المدح لان
المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح
بين المدحين قبيح اذا تمدح بنفي الادراك وجب
ان يستحيل رويته والا لزم النقص في حقه تعالى

بلغ مقابلة و على هذا تخرج ما ويلاتهم في هذه الايه مثل قولهم
انا نقول بوجبها في الدنيا وان جميع الابصار
لا تدركه ولا يستلزم ذلك نفي ادراك ابصار المومنين
فانه لا يلزم من سلب الكل السلب الكلي لانا بينا
ان هذا النفي تمدح فاثباته نقص فلا يجوز اثباته
في الدنيا والاخره ولا للمومن ولا للكافر الوجه
الثاني ان موسى عليه السلام سال الرويا ولو
كانت ممتنعه لما سالها والجواب ان موسى
عليه السلام سال عن لسان قومه بدليل قوله تعالى
اتهلكنا بما فعل السفها منا وقوله لن يومن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقه الثالث
انه علق الرويا على استقرار الجبل الممكن فتكون
ممكنه والجواب ان الرؤيا معلقه على استقرار
الجبل حال الحركه وذلك محال والعجب ان الاشاعره
استدلوا باخبار الله عن ابي لهب انه لا يومن
على

على عدم امكان ايمانه وها هنا قد اخبر الله تعالى
قبل ذلك بانه لا يراه ثم ادعوا الامكان الرابع ان
الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرويا والحكم
المشترك يستدعي علة مشتركه ولا مشترك الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصلح للعليه لتركبه عن
قيد عدمي فلم الا الوجود وهو ثابت في حقه تعالى
فثبت الحكم وهذا الحجه عول عليها الاشاعره كافه
وهي في غايه الضعف لان وجوده عين ذاته
فيكون مخالفا لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم
وايضا الصحه عدميه فلا تفتقر الى عله لكن لا
يجب الاشتراك في العلل عند الاشتراك في الاحكام
سلمنا لكن لا نسلم الاشتراك في الحكم لان صحه رويه
الجوهر تخالف صحة رويه العرض سلمنا لكن لا نسلم
الحصر سلمنا لكن الحدوث هو الوجود المسبوق
بالغير وهو امر ثبوتي سلمنا لكن تجوز ان يكون الامكان

ساير وحده

بلغ مقابلة

عله لا يقال انه عدمي لانا نقول وامكان الرويه
عدمي فيجوز تعليله به سلمنا لكن يجوز تخلف الحكم
لمانع وفقدان شرط سلمنا لكنه معارض بصحه
المخلوقيه والملموسيه وغيرها من الاحكام المشتركه
بينهما وبالجمله فهذا الدليل في غايه الضعف
المسئلة الخامسة عشر في انه تعالى قادر على
كل مقدور قال وهو سبحانه قادر على ما يصح ان
يكون مقدورا لان نسبه الذات الى كل ممكن متساويه
وعلى اعمال عباده لانه ان اتصف بها قبل خلقه لم
يزل وان لم يكن متصفا بها فقد فقدت العله فكيف
لا يفقد الحكم وهو قادر على القبيح والا لم يستحق
مدحا اذ لم يفعله ولم يصح ان يفعله ونحن الضعفا
وموجد الخير خير وموجد الشر شرير فان عنوا
به نفس المسله فهو الزامنا مذهبنا والا فلا معنى
له وعدم الفعل انما لعدم الداعي فكيف يتسمح بعدم
المقتضي

المقتضي وقادر على خلاف المعلوم للامكان الذاتي
واستحالة ان يبطل المتاخر متقدما وعلى مثال
اعمال العباد فان صفاتها احوال عارضه لا تدخل
في حقايقها **اقول** لما فرغ من بيان صفاته شرع
في احكامها وابتدا بكونه قادرا على كل مقدور وفي
هذه المسله مباحث الاول انه تعالى قادر على كل
مقدور وهو اختيار اكثر علماينا ومذهب
الاشاعره وقد نازع في ذلك جماعه سياتي البحث
معهم والدليل على انه تعالى قادر على كل مقدور ان ما
لاجله صح ان يكون قادرا على شي هو الامكان اذ
الوجوب والامتناع محيلان للمقدوريه والامكان
في كل الممكنات حاصل فالمقدوريه ثابته في الكل
لتساوي النسبه اليها وايضا فانما قدر على
البعض لذاته لا لشي اخر وذاته متساويه النسبه
الى الكل فالكل مقدور له تعالى **البحث الثاني**

بلغ مقابلة

فى انه تعالى قادر على عين افعال العباد وهو مذهب
المصنف رحمه الله وجماعه من اصحابنا والاشاعره
وذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى انه تعالى
لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله
واختاره السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي
رحمهما الله تعالى والدليل على ما ذهب اليه المصنف
ما تقدم واحتج المانعون بوجهين الاول انه يلزم
منه وقوع مقدور بين قادرين وهو باطل
والا لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد
منهما هذا خلف الثاني ان حقيقه القادر هو
الذي يوجد منه الفعل عند الداعي وينتفي عند
الصارف فلو اجتمع قدره العبد وقدره الله على
الفعل الواحد واراده الله تعالى وكرهه العبد
او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهو محال
والجواب عن الاول انه لا يلزم من اجتماع القدرتين
اجتماع

بلغ قراءة ايده الله

اجتماع التاثيرين فانه لا يجب التاثير بالقدره
وحدها والمصنف جعل الجواب عن ذلك استدلالا على
مطلوبه فقال ان المانعين ذهبوا الى انه لا يقدر
على عين مقدور العبد حذرا من وقوع بين قادرين مقدور
فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفا
بالقادريه على تلك الحركه او لا يكون فان كان الاول
فعند خلق العبد اما ان لا يكون احد قادرا عليها
وقد فرضناه قادرا هذا خلف او يكون كلاهما قادرين
وهو المطلوب او ينتفي قادريه الله تعالى لوجود
قادريه العبد وهو محال لعدم الاولويه بل في انتفاء
قادريه العبد لوجود قادريه الله تعالى اولى
والثاني باطل لان المانع من الاتصاف حصول المقدور
بين قادرين وهذه العله منتفيه قبل خلق العبد
فلزم من انتفائها انتفا الحكم وهو عدم القادريه
فثبتت القادريه وعن الثالث ان العدم انما

يتحقق عند تحقق الصارف اذا لم يوجد قادر آخر
يدعوه الداعي الى فعله **البحث الثالث**
فى انه تعالى قادر على القبيح ذهب اليه اكثر العقلا
وخالف فيه النظام من المعتزله والدليل عليه وجوه
الاول ما تقدم من عموم القادريه الثاني انه لو لم
يكن قادرا عليه لما استحق المدح على تركه والثاني
باطل بالاجماع فكذا المقدم
~~انه لو لم يكن قادرا عليه~~
والثالث انه لو لم يكن قادرا عليه لما قدر عليه نحن
والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمه
انه تعالى قادر لذاته ونحن قادرون بقدره
مستفاده منه فكيف ننسب الى قدرتنا ما لا يمكن
نسبته اليه تعالى ونحن الضعفا احتج النظام
بوجهين الاول انه قد تقرر ان موجد الخير خير وموجد
الشر شرير فلو كان قادرا على فعل الشر لكان قادرا
على ان يجعل نفسه شريرا فلا يكون قادرا على فعل
الخير

بلغ قراءة ايده الله

الخير لاستحاله ان يكون الواحد خيرا شريرا الثاني
ان وقوع القبيح منه يستلزم الجهل والحاجه وهما

مستحيلان عليه واستحاله اللازم يقتضي استحاله الملزوم
والجواب عن الاول ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير
والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا
لهما فان هذا نفس المسئله وهو الزامنا بمذهبنا وان
عنيتم به شيا اخر فبينوه وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين
للشي بل انما يضافان الى غيرهما واذا امكن ان يكون
شي واحد بالقياس الى واحد خيرا او بالقياس
الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشي واحدا
وهذا الوجه استدل به المجوس والثنويه على ان
الله قادر على فعل الخير لا غير قالوا لان الخير هو
الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي
يكون جميع افعاله شرا وجوابهم ما ذكرناه في
الثاني وعن الثاني ان المحال ينشا من الوقوع لا لذاته

عدم اضافة

بل لعدم الداعي اليه فعدمُ الوقوع مستنداً الى انتفا
الداعي الى الفعل لا لعدم المقتضي وهي القدره ٥
البحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف المعلوم
وهو مذهب اكثر العقلا الا مذهب عباد بن سليمان
الطبري والدليل عليه وجهان الاول أن خلاف
المعلوم ممكن فيكون مقدوراً على ما تقدم والثاني
ان العلم تابع للوقوع التابع للقدره فكيف يكون
المتاخر مبطلا للمتقدم ولانه يلزم ان لا يكون
الله تعالى قادراً على شي لانه اما معلوم الوقوع
او العدم والحاصل ان وجوبه بالنظر الى العلم لا
ينافي امكانه الذاتي والقدره تتعلق به بالنظر
الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب الحاصل بالعلم
احتج عباد بان خلاف المعلوم محال لاستحالة
انقلاب علمه جهلا والمحال غير مقدور عليه
والجواب الاستحاله المانعه من المقدوريه
انما هي

انما هي الاستحاله الذاتيه لا العارضه **البحث الخامس**
في انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد وهو مذهب ٨١
اكثر العقلا الا البلخي والدليل عليه انه ممكن فيكون
مقدوراً على ما سلف احتج ابو القاسم البلخي بانه اما
طاعةٌ او سفه او عبث والله تعالى يستحيل عليه
ذلك والجواب فكل صفات لا تؤثر في الحقايق
المسئلة السادسه عشر في انه تعالى عالم بكل
المعلومات **قال** وهو عالم بكل المعلومات
لاستوا نسبه الذات اليها والمغايره المدعى
اشتراطها تبطل بعلمنا بانفسنا وبالجزئيات والتغير
في الامور ~~في الامور الذاتيه~~ الاضافيه لا يقتضي
تغير الذات **اقول** هذه المسله ما ذهب اليها
المسلمون كافه خالف فيها جماعه ياتي البحث معهم
وفي المسله مباحث الاول انه تعالى عالم بكل
المعلومات لانه تعالى حي يصح ان يعلم كل المعلومات

فلو اختصت ذاته بمعلوم دون معلوم لزم الافتقار
الى المخصص وهو محال ولانها صفةٌ نفسيه لاستحاله
انفعاله عن الغير والنفسيه متى صحت وجبت
والا توقفت فلا تكون نفسيه **البحث الثاني**
في انه تعالى عالم بذاته خلافا لجماعه من الفلاسفه
ولمعمر من المتكلمين والدليل عليه ما تقدم
ولان العلم هو الحصول ولا ريب في حصول
الشي المجرد القايم بذاته لنفسه فيكون عالما
بها احتج المخالف بان العلم اضافه ولا تعقل اضافه
الشي الى نفسه وتغاير الذات لنفسها من حيث
العالميه والمعلوميه يتوقف على العلم المتوقف
على المغايره فليس بكاف والا دار والجواب انه منقوض
بعلم الواحد بنفسه قال بعض المحققين المقتضي
للمغايره هو العلم وليست المغايره مقتضيه للعلم
بل المغايره لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته
ولا

٩٠

ولا يلزم الدور وهو باطل لان العلم لا يقتضي المغايره
بل هو متوقف عليها توقف المشروط على الشرط
البحث الثالث في انه تعالى عالم بالجزئيات
خلافا للفلاسفه لنا ما تقدم ولانها معلوله له
مستنده اليه والعلم بالعله يوجب العلم بالمعلول
احتجوا بانه يلزم منه التغير عند تغير المعلوم او
وقوع الجهل عند بقا العلم عنده والجواب ان التغير
واقع في الاضافات وهو لا يستلزم وقوعه في
الذات وتحقيقه ان الصفات منها ما هي اضافيه
محضه كالتيامن والتياسر ومنها ما هو حقيقيه
محضه كالسواد والبياض ومنها ما هو حقيقيه يلزمها
الاضافه كالعلم والقدره فعند وقوع التغير في
المعلوم والمقدور تتغير الاضافات لا الصفات
الحقيقيه ولا الذات وهذا الجواب لا يتاتى على
مذهب الشيخ ابي اسحق المصنف رحمه الله لانه

لانه ينفي المعاني فالعلم الذي يتغير هو الاضافه
ويلزم منه ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل
بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب عن
ذلك ان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بالوجود
اذا وجد وهو ضعيف فان العلم يستدعي المطابقه
والفلاسفه قالوا انه يعلم الجزئيات من حيث هي
معقولات لا من حيث هي متغيرات زمانيه وهو
باطل لانه يلزم نفي علمه تعالى وقد ذهب بعض
الناس الى انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها
والا لكان معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم
ممتنعا فلزم الجبر وهو ضعيف لانه ان اراد به
وجوب صدوره عن علمه فهو باطل لا عالم
بذاته وبالمعلومات ولا يلزم وقوعها وان
عني به انه واجب المطابقه لعلمه فهو صحيح ولا
يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد هو ولا يكون
مجبورا.

مجبورا لان الوجوب لاحق لا يوثر في الامكان السابق
وذهب اخرون الى انه تعالى لا يعلم غيره لانه يلزم
منه تكثر الصور في ذاته تعالى الله عنه والجواب
العلم اضافه لا صوره وتكثر الاضافات لا يقتضي
تكثر الذات وذهب اخرون الى انه لا يعلم ما لا يتناهي
لان المعلوم متميز والمتميز متناه والجواب منع
الكبرى وذهب اخرون الى انه تعالى لا يعلم كل ما
عداه والا لكان عالما بانه عالم ويتسلسل والجواب
التسلسل يلزم من ثبوت اشيا متغايره لا تتناهي
اما من ثبوت اشيا متحده ومتغايره بالاعتبار
فلا المسئلة السابعة في انه تعالى واحد واحد
قال وهو واحد لان اثبات ذاتين لا يتميزان
كاثبات ذات واحده لها حكم ذاتين وايضا فهما
مما يصح تمانعهما فلنفرض وقوعه فيودي الى
الفساد والاقوى الاعتماد على السمع اقول

اتفق اكثر العقلا عليه واستدل عليه الشيخ بوجوه
الاول انه لو كان في الوجود واجبا الوجود لكانا
قد اشتركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب
الوجود فاما ان لا ينفصل احدهما عن الاخر بفصل
مميز واما ان ينفصلا والاول محال لان الاثنينيه
لا تعقل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين
لا يتميزان الا كاثبات ذات واحده لها حكم
ذاتين من الانفصال والتعدد ولما كان الثاني
باطلا بالضروره فكذا الاول والثاني باطل
والا لزم وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون
ممكنا هذا خلف وهذا الدليل انما يتمشى
بعد اثبات كون الوجوب ثبوتيا قال بعض
المحققين الواجب غير الوجوب ولا ريب
في كونه ثبوتيا وليس البحث في الوجوب
وهو غير جيد لان الواجب من له الوجوب
فالوجوب

فالوجوب اذا كان امرا اعتباريا كان الواجب
ذاتا مخصوصه متصفه بذلك الامر الاعتباري
فان عنوا بالاشتراك مع كثره الواجب اشتراكهما
في كون كل واحد منهما ذاتا موصوفه بامر
اعتباري فهو مسلم ولكن لا يدل على التركيب
ولا الاشتراك وان عنوا به الاشتراك في الماهيه
فهو ممنوع قال بعض المتاخرين اذا كان
الوجوب مشتركا كان مغايرا للهويتين فان
التزمناه كان ممكنا هذا خلف وان انعكس
فلا اثنينيه وان انتفى اللزوم فالاجتماع معلول
قال بعض المحققين الخلف يلزم لو كان الواجب
ممكنا لا الوجوب اما ان كانت هويته
مستلزمه لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى
هويته لم يلزم منه كون الهويه معلول الغير
بل يلزم منه كون الهويه واجبه بصفه

تقتضيها ذاتها وفيه نظر لان الواجب انما
يجب بوجوبه فلو كان معلولا كان ممكنا تجوز
زواله وحينئذٍ لا يكون الواجب واجبا ولا انتفا
الوجوب عنه ممتنعا لخلف الوجه الثاني دليل
التمانع وتقريره انا لو قدرنا الهين فاما ان
يصح من احدهما فعل ما يخالف فعل الاخر او لا فان
صح فلنقدر وقوعه لان ما لا يمتنع لا يلزم من
فرض وقوعه محال والثاني باطل لان عند
وقوع الاختلاف ان حصل مرادهما لزم اجتماع
الضدين وان لم يحصلا كان المانع من وقوع
فعل كل واحد منهما فعل الاخر فيقعا معا حال
عدمهما هذا خلف وان حصل مراد احدهما كان
ترجيحا من غير مرجح ولان من لا يقع مراده
ليس باله لعجزه وان امتنعت المخالفه فهو محال
لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى والقادر
يصح

يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا الحركه
لو لا الاخر ومن الاخر السكون لو لا هذا فاذا لم يقصد
احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى
ضده وليس تقدم قصد احدهما اولى من الاخر فلا
يمنع قصد احدهما قصد الاخر فتصح المخالفه
لا يقال يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصدان
المخالفه ولان المحال نشا من التعدد مع وقوع
المخالفه فلا يلزم احالة جزئيه على التعيين لانا
نقول يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين
مصلحه وعن الثاني ان التعدد ملزوم لامكان
المخالفه المستلزم للمحال فيكون محالا لان الملزوم
محال الثالث السمع دل على الوحده وهو اقوى
الادله ولا استحاله في استفادة هذا الحكم
من السمع فانه لا يتوقف على الوحده فلا دور
وانما كان هذا اقوى لاشتمال الدليلين الاولين

على دعاوٍ مشكله **المسئله الثامنه عشر**
في ابطال الماهيه **قال** والماهيه باطله لانا
نعلم وجوده وهو عين الذات والحقيقه **اقول**
ذهب ضرار الى ان الله تعالى ماهيه لا يعلمها الا هو
للاجماع على قولهم انه تعالى لا يعلم ما هو الا هو ولانا لو
راينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا يعلمه الآن
والشيخ ابطل ذلك بان ذات الله تعالى هي وجوده
ووجوده معلوم فماهيته معلومه وقول ضرار
عندي قوي والتحقيق فيه ان المعلوم لنا ليس
الذات لانا انما نعلم صفاته الحقيقيه كالوجود والقدره
والعلم والاضافيه كالخالقيه والرازقيه والسلبيه
ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا هو في جهه
اما الذات الموصوفه بهذه الاوصاف فهي غير معلومه
وقوله الوجود معلوم ان عني به المختص به تعالى فهو
ممنوع وان عني به المشترك فهو ذهني فان عني
ضرار

ضرار بالماهيه تلك الحقيقه والذات فهو حق
وصواب وان عني به شيئا آخر فهو جهاله **المسئله
التاسعة عشر** في ان كلامه تعالى حادث **قال**
وليس مخاطبا متكلما في الازل لقبح خطاب المعدوم
اقول اتفقت المعتزله عليه خلافا للاشاعره
والكلابيه والدليل عليه ان العالم حادث وخطاب
المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن ان يجلس الانسان
في داره فيامر وينهى من ليس بحاضر عنده وتعده
العقلا سفيها واثبت ابن كلاب كلاما قديما ليس
بامر ولا نهي ولا خبر وهو غير معقول لان كلامهم
النفساني انما اثبتوه بالقياس على الطلب الذي
نجده نحن عند الامر والنهي واثبتوا المغايره بينه
وبين الاراده بما قدمناه فاما اثبات غير ذلك
فليس بمعقول اجماعا منا ومنهم ثم ان الاشاعره
اثبتوا لله تعالى امرا ونهيا في العدم وجوزوا

خطاب المعدوم كمن يوصي غيره بامر ولاده بالتعليم
موته فان الولد يصير مامورًا بذلك الامر وهو
خطا فان الامر توجه الي موجود وليس للموصي مع غيره
ليامره ان يامرنا وقد بينا ازيد من هذا فيما سلف
المقصد السادس في استناد صفاته
الي وجوبه تعالي وفيه مسايل المسئله الاولي
في ان المؤثر واجب الوجود لذاته قال الدلاله علي
ان الصفات ثابته من وجوب وجوده فقط
مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المقصود
وان كان جايز الوجود افتقر الى مؤثر ويتسلسل
او ينتهي الي الواجب بذاته اقول اتفق العقلا
على اثبات موجود واجب الوجود لذاته والشيخ لما
اثبت في اول الكتاب الصانع اثبت هاهنا
وجوبه والدليل عليه ان هاهنا موجودًا بالضروره
فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب
او

او ممكن الوجود فيفتقر الي المؤثر الواجب والا لزم اما
الدور او التسلسل وهما باطلان وقد مضي تقرير
الشرطيه وبطلان اللازمين وهذا برهان قطعي
شريف اشير اليه في قوله تعالى اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد المساله الثانيه في
اسناد سلب العرضيه والجسميه عنه تعالى الي
الوجوب قال والموجود اما ان يتعلق وجوده
بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق
والاول الممكن والثاني الواجب لذاته فالله تعالي
ليس بعرض لان العرض يتقوم بتقوم محله و لا
يتقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه اولا
اقول لما اثبت الشيخ ابو اسحق رحمه الله اولا
وجوب وجوده شرع في المسايل اللازمه وهي اربع
الاولي انه ليس بعرض ومهد لذلك قاعده هي ان
الموجود من حيث هو اما ان يتعلق وجوده بغيره

او لا يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونعني
بالتعلق ههنا الاحتياج والافتقار كتعلق المعلول
والمشروط والحال والمركب بالعله والشرط
والمحل والجزء اذا ثبت هذا فالعرض متعلق بالمحل
بحيث يستحيل وجوده منفكا عنه ويحتاج فيه
اليه لتشخصه وقوامه بالفعل وواجب الوجود
لا يفتقر في وجوده الي غيره فهو ليس بعرض الثانيه
انه ليس بجسم لان كل جسم مركب اما من الجواهر
او من المادة والصوره وكل مركب مفتقر وذلك
ينافي الوجوب الذاتي المسئله الثالثه في انه تعالى
ليس له صفة زايده على الماهيه قال وليس له صفة
زايده على ذاته لانه ان يقوم وجوده به كانت
ذاته مفتقره الي غيره وان لم يتقوم به فهو معلول
وعلته اما الذات ويستحيل كونها فاعله قابله
او غيرها ولا علاقه لواجب الوجود بغيره اقول

هذا مذهب الاوايل وجماعه من المتكلمين اختاره
الشيخ واستدل عليه بانه لو كانت له صفه زايده
على ذاته فاما ان تكون مقومه للذات او عارضه
لها والاول باطل اما اولا فلانه يلزم افتقاره اليها
والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن واما ثانيا
فلان الصفه لا يعقل تقوم الذات بها والثاني
باطل ايضا لانها تكون ممكنه حينئذ فالمؤثر فيها
اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشي
الواحد قابلا فاعلا معا وهو محال لان القابل نسبته
الي المقبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة
الوجوب ولا يصح انتساب الشي الواحد الى الشيء
الواحد بالامكان والوجوب والثاني باطل والا
لكان واجب الوجود متعلقا بغيره منفعلا عنه
وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما بيناه
وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول لا نسلم استحالة

استناد القبول والفعل الي شيء واحدٍ وما ذكره
غير واضح لان الامكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب
باعتبار الفعل والمحال يلزم لو اتحد الاعتبار الثاني
لا نسلم امتناع تعلقهِ بالغير على الوجه الذي ذكره
هاهنا ولا يلزم من استناد صفته الى الغير امكانه
والصواب هاهنا ان الصفات زايده في المعقوليه
لا في الخارج **المسئلة الرابعه** في انه تعالى يستحيل
عليه التغير **قال** ليس بمتغير لان حدوث امر
في ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقه بالغير
والذات تقتضي دوام التغير **اقول** اتفق العقلا
عليه الا القايلين بجواز قيام الحوادث به تعالى
عن ذلك والدليل عليه ان التغير اما ان تقتضيه
ذاته او غيره والثاني باطل والا لكان متعلقا
بغيره وواجب الوجود لا يتعلق بغيره والاول
باطل ايضا والا لزم دوام التغير لدوام ذاته فلا
يكون

بلغ مقابله سلمه الله

يكون التغير تغيرًا هذا خلف **المسئلة الخامسه**
في انه تعالى مبتهج بذاتهِ **قال** دقيقه المؤثر مبتهج
بالذات لان علمه بكماله الاعظم يوجب له ذلك
وكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله النقصاني
وكونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا ينفي
ان يكون في الغايب لغير ذلك لجواز تعدد السبب
ولسنا نقول انه يلتذ بخلق شيءٍ ليجب وجوده
الا بل هو ملتذ بذاتهِ وهذه المسئله سطرنا
فيها كتابًا مفردًا وسميناه بكتاب الابتهاج ه
اقول هذه المسئلة مما وافق الشيخ ابو اسحق
فيها الحكما وخالف الاماميه ونافي المتكلمين
فيها وقد اتفق الجميع على نفي الالم عنه تعالى وفي
هذه المسئله مباحث الاول في حد اللذه قالوا
هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك

ونيل لوصول ما هو عند المدرك افة وشر
والادراك معلوم والنيل الاصابه والوجدان
ولا بد منهما اما الاول فلان لا لذه الثاني عليه بالمجاز
وهو محترز عنه في التعريف واما الثاني فلان
الادراك قد يكون لحصول الصوره المساويه
وهي غير مستلزمه للذه وقولنا لما هو عند
المدرك كمال وخير لان الكمال والخير قد لا يدركان
من حيث هما كذلك فلا تحصل اللذه بل المعتبر
كماليته وخيريته عند المدرك والخير هو حصول
شيءٍ لما يليق به ذلك الحصول وقولنا من حيث
هو كذلك لان الشي قد يكون كمالا وخيرًا من
حيثيه دون اخرى والا لتذاذ يختص بالجهه
التي هو منها كمال وخير الثاني في اثبات اللذه العقليه
وقد نازع فيها جماعه وذلك ان اللذه هي ادراك
الكمال ولكل قوه من القوى كمال يخصها فكمال
العين

العين تلتذ بوصول كمالها وهو مشاهدتها للمحبوب
والذوق يلتذ بوصول كماله اليه وهو الطعم اللايق
به كذلك القوه العقليه تلتذ بوصول كمالها اليها
وهو حصول ادراك الملايم لها الثالث في ان
اللذه العقليه اقوى لان ادراكها اتم فانها تصل
الي كنه الحقيقه وتميز الماهيه عن غيرها بفصولها
وتفصلها الي اجزايها وتميزها عن اعراضها اما
الحس فانه يدرك ظاهر الشيء واعراضه وايضا
مدرك العقليه واجب الوجود تعالى وصفاته
والاشيا التي لا يجوز عليها التغير كالطبايع الكليه
والماهيات الباقيه ومدرك الحس اشيا جزئيه
متغيره ممكنه مشعر عدميه بذاتها مستفيده
للوجود من غيرها ولا ريب في ان الاول اكمل فادراكه
يكون الذ واتم بهجةً واذ قد مهدت هذه المباحث
فلنرجع الي الشرح فنقول الابتهاج اللذه والسرور

والمراد منه الحال الذي يحصل لذي الخير والكمال من
جهة الخير والكمال وقد ادعى المصنف ثبوته لله تعالى
لانه عالم بذاته التي هي اكمل الموجودات وذاته ملايمه
لذاته وادراك الملايم الكامل يوجب اللذه وكيف لا يكون
كذلك والواحد منا يلتذ بكماله النقصاني فكيف ينتفي
عنه هذا المعنى مع بلوغ كماله الى النهايه القصوى
احتج المتكلمون بوجهين الاول ان اللذه من توابع
اعتدال المزاج فلا يصح ثبوتها في حقه تعالى لانتفا
متبوعها وهو المزاج عنه الثاني ان اللذه ان كانت
قديمه فهي داعيه الى ايجاد الملتذ وجب الملتذ
به قبل ان يوجد لوجوب الداعي وانتفا المانع وهو
الازل وان كانت حادثه كانت محلا للحوادث
اجاب الشيخ عن الاول بان كونها في الشاهد من
توابع المزاج لا يقتضي كونها في الغايب كذلك فانه
تجوز تعدد السبب مع وحده المسبب بالنوع

حادثه كان الله تعالى محلا

فاعتدال

فاعتدال المزاج يوجب اللذه عندنا ولا يلزم من
انتفاء السبب انتفا المسبب وعن الثاني ان
المحال يلزم لو قلنا انه يلتذ بفعله اما اذا قلنا
انه يلتذ بذاته فلا وقد ذكر المصنف انه صنف
كتابا في هذه المسئله ولم يصل الينا **المقصد السابع**
في العدل وفيه مسايل المسئله الاولى في التحسين
والتقبيح العقليين **قال** القول في العدل الافعال
قد يستقل العقل بقبح بعضها دون بعض وحسنه
كالظلم والانصاف والكذب والصدق لانه معلوم
ولا استند الى الشرع لاستقباح الجاهليه له فلا
بد من العقل ولانا عند كونه ظلما الحكم بقبحه فالمؤثر
فيه نفس كونه ظلما ومنا من ادعى الضروره في ذلك
وهو الحق ولهذا اذا اشكلنا في النبوه يرتفع قبح
الزنا دون قبح الظلم ولو كان الحسن للامر لم تكن
افعال الصانع حسنه ولانتفا النهي مقابله في القبح

انتفا الامر فوجب ان تكون افعاله قبيحه **أقول**
اطلق المتكلمون العدل على العلوم التي لها تعلق
باحكام افعاله تعالى من حسن الحسن منها ووجوب
الواجب ونفي القبح عنها والاصل الذي يتفرع عليه
مسايل العدل معرفه كونه تعالى حكيما لا يفعل
القبيح ولا اخل بالواجب فاذا اثبتوه بنوا عليه
مسايل العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف
وغيرهما من المسايل الاتيه ولما كان هذا الاصل يتوقف
على معرفه الحسن والقبح فانهما عقليان ابتدا المصنف
بالبحث عن ذلك واعلم ان حقيقه الفعل الاختياري
هو ما صدر عن مؤثر على جهه الصحه لا على جهه
الوجوب وينقسم الى حسن وقبيح فالحسن هو
ما ليس لفعله مدخل في استحقاق والقبيح هو ما
لفعله مدخل في استحقاق الذم احترز وا بالحد
بالمدخليه عن الصغاير فانها وان لم يستحق بها

الذم

الذم

الذم الا ان لها مدخلا فيه اذا ظهر هذا فنقول
الاماميه والمعتزله ذهبوا الى ان من الافعال
ما يحسن لوجوه تقع عليها تقترن بحدوثها قرينه
راجعه الى النفي او الاثبات يوصف لاجل تلك
القرينه بانها دفع ضرر مثلا فيقضي العقل بحسنها
ومنها ما يقبح لوجوه يقع عليها اي تقترن بحدوثها
قرينه راجعه الى النفي والاثبات يوصف لاجلها
بانها ظلم مثلا فيوصف بالقبح قالت المجبره بان
الحسن والقبح انما هو الامر والنهي الشرعيين والعقل
لا يقتضي في شيء من الافعال حسن ولا قبح واختلفت
المعتزله هاهنا فقال بعضهم ان العلم بحسن بعض
الافعال وقبح بعضها ضروري والاخرون قالوا
استدلالي واختار الشيخ الاول واستدلت المعتزله
بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن
الصدق والانصاف ولا مدرك الا العقل او الشرع

ما يعلم ورآه لسان الله

والثاني باطل ولا الحاكم هو العقل قبل الشرع لكن
الجاهلية يحكمون بالحسن والقبح وان لم يعترفوا بالشرايع
وكذلك البراهمة المنكرون للشرايع ويحكمون
بالحسن والقبح وان لم يعترفوا • الثاني انا عند
العلم بكون الفعل ظلما نحكم بقبحه وان لم نعلم شيئا
اخر واذا انتفى هذا الوجه وساير وجوه القبح
لم نحكم بقبحه وذلك مما يقتضي استناد القبح الى
كونه ظلما كما انا عند علمنا بملاقاة النار لليابس
نحكم بالاحتراق فنسند الاحتراق الى النار فكذا
هنا وليس هذا استدلالا بالدوران الظني
بل هو نوع من القضايا البديهية تسمى الحدسيات
الثالث لو كان قبح المقبحات مستندا الى الشرع لما
وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع والعقل والثاني
باطل بالضرورة والمقدم مثله وبيان الشرطية
ظاهر وبيان نفي الثاني انا عند تشكيكنا في الشرع
تشكك

نتشكك في الزنا وشرب الخمر ولا نتشكك قبح الظلم
والكذب الرابع لو كان الحسن بالشرع لما كانت افعال
الله تعالى حسنة والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الحسن عندهم هو المامور به والله تعالى
غير مامور فلا يكون فعله حسنا لا يقال المقتضي
لحسن افعاله انتفا النهي عنها لا الامر بها لانا نقول
لو كان انتفا النهي محسنا لكان انتفا الامر مقبحا
لاستحالة ايجاب الضدين حكما واحدا فكان يجب ان تكون
افعاله كلها قبيحة لانتفا الامر عنها والى هذا اشار
المصنف بقوله وانتفا النهي اي المقتضي للحسن مقابله
في القبح انتفا الامر الخامس لو كان الحسن والقبح
العقليان لم يقبح من الله تعالى شيء فكان يحسن
منه ارسال الكذاب والخلف في خبره وهو يقتضي
ارتفاع الوعد والوعيد وفيه ابطال التكاليف
وفيه من الفساد ما فيه احتجوا بان الله تعالى قد

بلغ مقابلة

كلف بما لا يطاق اذ قد كلف بالايمان من علم كفره
ولو كان قبيحا لما فعله الله تعالى ولانه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان اعني تصديق الله في كل
ما اخبر به ومن جملته الاخبار بعدم ايمانه وهو
تكليف بالجمع بين النقيضين ولان القبيح منفي عن الله
تعالى بالاجماع وعن العبد لان افعاله اضطرارية فلا
قبيح ولان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص النبي
والاعتذار او بالتخلف لمانع غير مفيد لجواز
اطراده فلا كذب والجواب ان العلم غير موثر في
الامكان فلا اضطرار والا لكان الله تعالى موجبا
وتكليف ابي لهب من حيث الاختيار والاخبار من
حيث العلم وهما غير متنافيين والامر وكون العبد
مضطرا ممنوع لما بينا من عدم تاثير العلم وحسن
الكذب للتضمن للتخليص ممنوع اذ هو قبيح لكن
العقل يقضي بارتكاب اضعف القبيحين والتخلف
لمانع

لمانع لا يقدح في الحكم الكلي بقبح كذب كما ان الكذب الحسن
او العقل في بعض الاحكام لا يقدح في المحسوسات والاحكام
العقلية المسئلة الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح
قال والصانع تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه
عنه واعتباره بالشاهد والتضرر المدعى ملغى
حالة الغفلة والحسن انما يفعل لحسنه كالتكليف
الذي لا غرض فيه الا ذلك اقول اتفقت الامامية
وباقي المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ٧
والدليل عليه انه تعالى عالم بكل معلوم غني عن كل شيء وقد
سلفنا فيكون عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه
وكل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح بالضرورة
واعتباره بالشاهد فان الواحد منا انما يفعل القبيح
اما لجهله به او لجهله بغناه عنه فيظن حاجته
اليه وان كان غنيا عنه واما لحاجة فمتى انتفت عنه
هذه الاحتمالات فانه لا يفعل القبيح قطعا وقول

بلغ مقابلة

المصنف وغنايه عطف على قوله لعلمه فان العلم
بالقبح الغنا عنه لا يكفيان في الامتناع من الفعل
لجواز جهل المصنف بهما بالاستغناء فنفعله واذا
جعل عطفا على القبح تضمن العلم وحصوله لاستلزام
العلم المطابقة لا يقال انما لا يصدر منا فعل القبيح
لتضررنا بالذم والله تعالى لا يتضرر فجاز
وقوعه منه لانا نقول التعليل بما ذكرتم باطل
لانا قد نترك القبح حالة الغفلة ولانا نترك القبيح
وان لم يشعر بنا احد ولانا نترك القبيح وان زاد
نفعه على الضرر الحاصل بالذم لا يقال انا كما لا نفعل
القبيح الا عند الجهل والحاجة كذا لا نفعل الحسن الا
عند النفع ودفع الضرر ولما استحال ذلك في
حق الله تعالى بطل قياس الغايب على الشاهد
في انتفاء القبيح عنه لانا نقول لا نسلم انه انما يفعل
الحسن للنفع او دفع الضرر بل يفعله لحسنه كما

يرشد

يرشد الضال وينجي الغريق مع انتفاء كل غرض سوى
الحسن والله تعالى انما يفعل الحسن لحسنه فانه لا غرض
له في خلق العالم والتكليف لهم سوى كونه حسنا
وايضا فقياس الحسن على القبيح باطل فانا اذا فعلنا
فعلا لحسنه لا يلزمنا فعل كل حسن بخلاف ترك
القبيح **المسئلة الثالثة** في انا فاعلون **قال**
ونحن فاعلون لافعالنا الحسنة والقبيحة لانها
واقعة بحسب قصدنا والذم والمدح يتعلق
بها والكسب هذيان للزوم القول في فعل القلب
على اصلهم ويلزمهم ان لا يكون لله تعالى نعمة على كافر
بل ولا على مومن وان يظهر المعجزات على يد الكذاب
ولا نثق بالشرايع وان يكون ظالما جايرا والتعلق
بالجاحد الى مرجح والكلام فيه كالسالف فلا بد من
مرجح ملجئ باطل لان المرجح العلم بما في الفعل من المصلحة له
وكذلك في الوقت على ان ذلك ممنوع لطريقين للهارب

من السبع وقد اجمعنا على عدم اشتراط المخصص
وصدور فعل غير مشعور به لبس بشي لانا استدللنا
على العالمية بالاحكام واين الاحكام فيما يذكرونه
اقول اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على بلغ قراءة سلمه الله
ان العبد فاعل لتصرفاته وذهب جهم بن صفوان
ومن تبعه الى ان الله تعالى خالق لافعال العبيد
فيهم وليسوا محدثين لها ولا ملسين وذهب
النجار والاشعري ومن تبعهما الى ان الله تعالى
هو الخالق لافعال العبيد فيهم وهم يكتسبونها
واختلفوا في ماهية الكسب فقال بعضهم ان
العبد اذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله
تعالى واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى
وقال بعضهم ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله
تعالى وكونه طاعة ومعصية صفات تحصل
بقدرة العبد وقال الحرون ان قدرة العبد

تتعلق

تتعلق بحال الفعل وهي غير موجودة ولا معدومة
ولا مجهولة ولا معلومة واما المعتزلة فقد
اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى ان العلم
بكوننا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري
واستدل الشيخ على قولهم بوجهين الاول ان
افعالنا واقعة بحسب قصدنا ودواعينا
منتفية عند صوارفنا وذلك مما يقتضي استنادها
اليه ضرورة والاولى ان نستدل به على ضرورية
علمنا بانا فاعلين لا على انا فاعلون كما استدل
به مشايخ المعتزلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون
حاصلا من الله ان وقع بحسب دواعينا لانه
تعالى قادر عليه فجاز وقوعه منه لانا نقول
قدرة الله تعالى عليه لا تقتضي القدح في علمنا
الضروري باستناده الينا لا يقال هل تفصلون
بين خلقه تعالى للفعل بحسب دواعيكم وبين

حلقكم له بحسبها فان اعترفتم بالفضل فيبنوه
والمجاز ان يكون مخلوقًا فيكم لانا نقول اجاب
قاضي القضاه فقال الفصل بينهما انا متى احدثناه (بلغ قراءته)
اقترن به علمنا ضرورة انه لولا دواعينا لما
حدث وانه يجب حدوثه بحسبها ومتى
خلق فينا لم يحسن ان يقترن به هذا العلم لانه يكون
جهلا وفيه اعتراف بمذهب ابي الحسين ولقايل
ان ينازع في وجوب اقتران العلم الثاني ان العقلا
يمدحون المحسن ويذمون المسيء ولولا علمهم بوقوع
الاحسان والاساءة منا والا لما جاز ذلك كما لا يجوز
منهم مدح حسن الخلقة لحسنه وذم قبيح الخلقة
لخلقه لا يقال المدح والذم فرع على كوننا فاعلين
فلو استدللنا بهما عليه لزم الدور لانا نقول انما
نستدل بهما على العلم بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين
وقد اجاب الاشعري بان المحال انما يلزم لو سلبنا
عن

عن العبد القدرة اما اذا قلنا انه مكتسب صح توجه
المدح والذم له اليه وان لم يكن فاعلا اجاب الشيخ
بان الكسب هذيان اذ هو لفظ لا معنى تحته فانا
نردد ونقول هل للعبد فعل ام لا فان كان الاول
فقد ناقضتم واذا جاز وقوع فعل ما منه فلم لا
تجوز اسناد افعاله كلها اليه وان كان الثاني
لزمكم المحذور من قبح المدح والذم وقبح بعثة
الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وغير ذلك والزمهم الشيخ في فعل القلب الذي
هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما فعله ام
لا فان قالوا بالاول فقد ناقضوا والا فما معنى
الكسب حينئذٍ ثم ان الشيخ ابا اسحق رحمه الله
الزمهم امورا شنيعة الاول ان لا يكون لله تعالى
نعمه على كافر ولا على مومن اما الكافر فظاهر فانه
يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يعذبه عليها

فاي نعمه له عليه في ايجاده الحقير بالنسبه الى العذاب
الدايم واما المومن فلانه انما يكون منعما عليه لو فعله
لا لمفسدة واذا اسندنا القبايح اليه تعالى عن ذلك
جاز ان يكون ما فعله بالمومن مفسدة له فلا تكون
نعمه وايضا فان المومن عندهم تجوز ان يعذبه
الله تعالى على ايمانه وامتثال اوامره فاي نعمه له عليه
وهذا من اشنع الاشيا واقبحها الثاني اذا اجوزنا
اسناد القبايح اليه جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب
ولا يبقى وثوق بالشرايع اجابوا عنه بان التجويز
للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العاديه
وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجويز جهل
كيف وعندهم ان جميع الشرور وانواع القبايح
واقعه منه تعالى الله عن ذلك نعم لو لم نعلم من
عادته تعالى فعل القبايح لم يكن التجويز منافيًا للقطع
اما مع علمنا فلا الثالث يلزمهم ان يكون الله تعالى (بلغ قراءته)
ظا

ظالما جايرا لانه فعلهما وذلك باطل بالاجماع وبقوله
تعالى وما ربك بظلام للعبيد واحتج الخصم بوجوه
احدها ان العبد اما ان يكون نسبه الفعل والعدم
اليه على السويه او يجب احدهما والثاني يلزم منه
الجبر وعدم المكنه هو المطلوب والاول لا يخلو
اما ان يفتقر في ايجاد احد الطرفين الى مرجح غير
القدرة او لا يفتقر والثاني محال لاستحاله وقوع
الممكن المتساوي من غير مرجح والاول لا يخلو اما
ان يكون المرجح من فعله او من الله تعالى والاول
يلزم منه التسلسل والثاني يلزم منه الجبر لان
عند حصول ذلك المرجح يجب الفعل والا كان الفعل
والترك ممكنين فلا بد من مرجح اخر ويتسلسل فلا
بد من الانتها الى مرجح ملجي يجب معه الفعل وذلك
عين الجبر اجاب المصنف بوجوه احدها ان
المرجح ليس امرا يخترعه فيكون مرجحا بل علم الانسان

بما في الفعل من المصلحه هو المرجح والوجوب لا يستلزم
الجبر لانه بالنظر الي القدره ممكن وواجب بالنظر
الي هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تعالى وليس
العلم هو المقتضي للفعل وهكذا اذا علم اشتمال
الوقت على مصلحه وانتفايها عن وقت اخر فان
يقتضي ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانيها ان
القادر يرجح احد المقدورين على الاخر لا لمرجح كما
في الهارب من السبع اذا عن له طريقان والجايع
اذا حصل له رغيفان متساويان والعطشان
يحصل له قدحان فان الفاعل يرجح احدهما لا لمرجح
عند المشايخ وثالثها انا قد اجمعنا على عدم اشتراط
التخصيص في حق واجب الوجود تعالى والا لزم
الجبر على قولكم فليكن كذلك في حق العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بها والثاني باطل بالوجدان
فانا نفعل الحركه وهي مركبه من اجزا لا تتجزى لا
نعلمها

نعلمها والبطي يفعل سكنات لا يعلمها فالمقدم
مثله والشرطيه ظاهره لان الفاعل بالاختيار عالم
بالضروره لتساوي نسبه ايجاد الكل الى الايجاد
ولانه يلزم نفي العلم عنه تعالى اجاب الشيخ بالمنع
من وجوب العلم عند الفعل لجواز ان يصدر عن
الانسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل ولا يقدح
ذلك في عالميته تعالى لانا انما استدللنا على عالميته
بوقوع الاحكام في افعاله لا بمجرد الافعال فلا ينقض
بوقوع الفعل غير المحكم من العبد الثالث لو اراد
العبد خلاف مراده تعالى لزم المحال والتقدير ممكن
لو كان العبد قادرا والجواب مراد الله تعالى يقع لان
قدرته اقوى **المسله الرابعه** في انه تعالى لا يريد
القبيح **قال** وليس القديم مريدا للقباح من عباده
وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق ههنا لان الاراده
هي العلم على ما سبق وان سلمنا قول الشيوخ امكننا

ان ندل عليه بالامر والنهي وان الطاعه موافقه
للاراده فيكون الكافر مطيعا وان الرضا واجب
بقضايه فكيف يرضى بالكفر وتعلقهم بادعا التعجيز
ليس بشي وانما يكون عاجزا لو لم يقدر على اجبارهم
وقد بينا انه قادر **اقول** اتفقت الاماميه
والمعتزله على ان الله تعالى لا يريد القبايح ولا يرضى
بها ولا يحبها بل يكرهها وانه يريد الطاعات والايمان
من الكافر وغيره وقالت المجبره بل القبايح يريدها
الله تعالى ويكره الطاعات والايمان من الكافر
واعلم ان على قول الشيخ ابي اسحق في ان الاراده نوع
من العلم لا يتحقق الخلاف ههنا لانه تعالى عالم بقبح
القبيح فالمراد عنده ان كان من افعال عباده فما امر
به وان كان من فعله فهو ما دعاه الداعي اليه
والداعي هو الاراده اما على قول المشايخ الذين
اثبتوا لله تعالى صفه المريديه زايده على الداعي
فيتحقق

فيتحقق الخلاف معهم واستدل الشيخ على انه تعالى
يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه
الاول انه تعالى امر بالايمان ونهى عن الكفر ولا بد
في الامر من طلب واقتضا للفعل هو الاراده الثاني
ان الله تعالى لو اراد من ابي لهب الكفر لكان مطيعا
له والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الشرطيه
ان الطاعه موافقه الاراده مع الرتبه لقوله قد تمنا
لي موتا لم يطع ولا يسمى الله تعالى مطيعا اذا فعل مرادنا
لانتفا الرتبه الثالث لو كان الكفر والفسوق وغيرهما
من القبايح بقضا الله تعالى لوجب الرضا به لوقوع
الاجماع على الرضا بقضا الله تعالى لكن الرضا بالكفر
كفر واجاب بعض المحققين عن الاول بان اراده
الفاعل لفعله غير ارادته غيره لغيره والامر يدل
على الاراده التامه دون الاولى ومدعانا هي الاراده
الاولى وكذلك الكلام في الحجه الثانيه فان الطاعه

موافقه الاراده الثانيه دون الاولى وعن الثالثه
ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضا الله طاعه
ولا من هذه الحيثيه كفر واقول المتكلمون
لم يتنازعوا في ان الامر انما يدل على الاراده الثانيه
وكذا الطاعه ومدعاهم ليس الا ذلك ولم يقل
احد ان الكفر يدل على اراده الفاعل لفعله ولا
الطاعه ايضا وقوله الرضا بالكفر من حيث
هو من قضا الله طاعه معناه ان الرضا بالكفر
طاعه من حيث استناد وجوده الى الله تعالى
وكفر لا من هذه الحيثيه وهو باطل فان القبيح
لا يختلف بالنسبه الى الفاعلين فان الرضا
بالكفر قبيح مطلقا سوى استند الى الله تعالى
او الى غيره احتج المخالف بان الله تعالى لو اراد
من الكافر الايمان لكان الكافر اقدر من الله لعدم
وقوع مراده ووقوع مراد الكافر فيكون الله

تعالى

١٠٩

الصِّفَاتِ وَهُوَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي عِزِّ صِفَاتِهِ
كَانَ قَوِيًّا قَبْلَ وُجُودِ القُدْرَةِ وَالقُوَّةِ وَ
كَانَ عَلِيمًا قَبْلَ إِيجَادِ العِلْمِ وَالعِلَّةِ لَمْ يَزَلْ
سُلْطَانًا إِذْ لَا مَمْلَكَةَ وَلَا مَالَ وَلَمْ يَزَلْ سُبْحَانًا عَلَى
جَمِيعِ الأَحْوَالِ وُجُودُهُ قَبْلَ القَبْلِ فِي أَزَلِ
الآزَالِ وَبَقَاؤُهُ بَعْدَ البَعْدِ مِنْ غَيْرِ انْتِقَالٍ
وَلَا زَوَالٍ غَنِيٌّ فِي الأَوَّلِ وَالآخِرِ مُسْتَغْنٍ
فِي البَاطِنِ وَالظَّاهِرِ لَا جَوْرَ فِي قَضِيَّتِهِ وَلَا
مَيْلَ فِي مَشِيَّتِهِ وَلَا ظُلْمَ فِي تَقْدِيرِهِ وَلَا
مَهْرَبَ مِنْ حُكُومَتِهِ وَلَا مَنْجَا مِنْ نَقِمَاتِهِ سَبَقَتْ
رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ وَلَا يَفُوتُهُ أَحَدٌ إِذَا طَلَبَهُ أَزَاحَ العِلَلَ

موافقه الاراده الثانيه دون الاولى وعن الثالثه
ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضا الله طاعه
ولا من هذه الحيثيه كفر واقول المتكلمون
لم يتنازعوا في ان الامر انما يدل على الاراده الثانيه
وكذا الطاعه ومدعاهم ليس الا ذلك ولم يقل
احد ان الكفر يدل على اراده الفاعل لفعله ولا
الطاعه ايضا وقوله الرضا بالكفر من حيث
هو من قضا الله طاعه معناه ان الرضا بالكفر
طاعه من حيث استناد وجوده الى الله تعالى
وكفر لا من هذه الحيثيه وهو باطل فان القبيح
لا يختلف بالنسبه الى الفاعلين فان الرضا
بالكفر قبيح مطلقا سوى استند الى الله تعالى
او الى غيره احتج المخالف بان الله تعالى لو اراد
من الكافر الايمان لكان الكافر اقدر من الله لعدم
وقوع مراده ووقوع مراد الكافر فيكون الله

تعالى

١٠٩

تعالى عاجزا وهو باطل بالاجماع ولانه تعالى علم
ان الكافر لا يومن فايمانه محال والمحال غير مراد
والجواب عن الاول ان العجز انما يلزم لو قلنا انه
لا يقدر على اجباره على الايمان وليس كذلك لان
الله تعالى قادر على ذلك على ما بينا انه قادر
على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان على سبيل الجبر
لانتفا التكليف حينيذ وعن الثاني ان خلاف
المعلوم ممكن من حيث الذات على ما بينا ولانه
وارد في الطلب على مذهبهم **المسله الخامسه**
في المتولدات **قال** وتقبح الافعال المتولده منا
ايضا لتوجه الامر والنهي الى الفعل والترك وكون
واصل القبايح وهو الظلم والكذب متولدا **اقول**
المباشر من الافعال عند المتكلمين هو الذي
يحدثه العبد ابتدا في محل قدرته والمتولد ما
يجب حدوثه عن المباشر سوى تولد في محل

بلغ [illegible] لله

القدره كالعلم او خارجًا عنها كما اذا حركنا جسمًا
بايدينا واختلف المتكلمون في المتولد هل هو من
افعال العبد كالمباشر ام لا فذهب المصنف الي
ان كل متولد من فعل العبد فهو فعل له سوا تولد
عن فعله المباشر او عن المتولد عن المباشر
وهو مذهب جمهور المعتزله وقال النظام انه لا
يفعل الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوزه فهو
واقع بطبع المحل وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد
الا الاراده وما حدث بعدها فهو واقع بطبع المحل
وذهبت المجبره الى ان الافعال المتولده من الله تعالي
وليس للعبد فيها كسب كما قالوا في المباشر احتج
الشيخ ابو اسحق رحمه بان المكلف مامور بالاحسان
ومنهي عن الظلم وهما متولدان ولا يتعلق الامر
والنهي الا مع القدره ثم ان الشيخ استبعد عدم
استناد المتولد الينا بان اصل القبايح واشدها
فيحا

قبحًا هو الظلم والكذب وهما متولدان علمت ينفي
المتولد عنا ولا نا يحسن منا المدح والذم عليهما
بل هنا اظهر فان الذم على القتل وغيره من الشتم والمدح
على الكتابه وغيرها اعرف عند العقلا من المدح على
المباشر والذم عليه احتجوا بانه اذا التصق جسم
بكفي قادرين وجذبه احدهما حال دفع الاخر
فليس وقوع الحركه باحدهما اولى من الاخر ووقوعها
بهما محال والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد الجواب
قوه الجسم قابله للتجزيه فاحد القادرين يغلب
بعض الاجزا والاخر الاخر وتحصل الحركه بهما اقوى
من حصولها بالاخر باحدهما ولولا ذلك لساوت
حركه الجسم عند صدورها عن قادر واحد لها عند
صدورها عن قادرين ولم يكن لاحدهما اشد
من الاحتمال وذلك باطل قطعًا **المقصد الثامن**
في الالام والاعواض وفيه مسايل

بلغ ...

المسله الاولى في الوجه الذي يقبح له الالم **قال**
الالم يقبح في الشاهد لانه عبث وهو ان يفعل لغرض
يمكن الوصول من دونه ولانه ظلم وهو ما لا يقع
فيه ولا يستحق ولا يشارف الاستحقاق ويدخل
في النفع دفع الضرر ولانه مفسده ويحسن
عند عرايه من هذه الوجوه ولا يقبح الالم بمجرد
الضرر كالمستحق ولا يسمى ضررًا عند الاستحقاق
والظن في النفع قايم مقام العلم **اقول** ذكر الشيخ
وجوها ثلثه في قبح الالم الاول كونه عبثا وهو اختيار
ابي هاشم والمراد بالعبث هاهنا ما يفعل لغرض
يمكن الوصول اليه من دون الالم مثاله من استاجر
غيره لينزح ما البحر ويقذفه فيه او انقذ غيره
من الغرق بشرط كسر يده ولا منفعه له في كسرها
ولا غرض فان الالم هاهنا يقبح قطعا ولا وجه
لقبحه الا كونه عبثا لانه بالعوض خرج عن
كونه ظلما

كونه ظلما الثاني كونه ظلما وقد حده الشيخ بانه
الضرر الذي لا نفع فيه ولا هو مستحق ولا يشارف
الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فالنفع
يخرج بيع الانسان ثوبه المساوي درهمين بثلاثه
فانه وان كان البيع ضررا من حيث خروج الثوب
عنه الا انه من حيث النفع انتفى وجه الظلم
عنه ودخل تحت قوله النفع دفع الضرر كمن
يقطع يده المتاكله لدفع التلف وخرج بالاستحقاق
عقاب الكفار وتاديب العبيد وقوله ولا
يشارف الاستحقاق الالم الواقع على جهه المدافعه
كما اذا دافعنا انسانا وما نعناه فوقع به
ضرر لم نقصده بل قصدنا الممانعه فانه لا يكون
ظلما ولا يستحق عوضا وانما قلنا يشارف
الاستحقاق ولا بجماعه من المتكلمين ذهبوا
الي ان هذا الالم مستحق وليس بجيد لان المستحق

ما يقع جزاءً على الفعل والمدافع لم يفعل بعد ولانه
لو حسن لكونه مستحقاً لحسن منا قصد الايلام
ومنهم من قال انه لم يقبح لان العوض فيه على الله
تعالى فانه ركن في عقولنا حسن المدافعة بتفصيل
الى الالم كما ركن في عقولنا ذبح الحيوان وليس
بجيد ولا الملحكم منكر والشرايع فالاصوب ما
ما ذكره الشيخ من ان هذا الالم يشارفه الاستحقاق
فلا يكون قبيحاً ويمكن ان يكون قوله ولا يشارف
الاستحقاق احترازاً من المستحق لنوع الالم اذا
فعل هو دونه من غير ذلك النوع او ما يساويه
فان المفعول وان لم يكن مستحقاً فانه غير قبيح
لانه يشارف الاستحقاق والثالث كونه
مفسدة وقبحه على هذا الوجه ظاهر بل قبح كل
مفسدة وان لم يكن الما واذا عرى الالم عن هذا
الوجه لم يكن قبيحاً وسياتي تفصيل ذلك ولا يقبح
الالم

الالم المجرد الضرر خلافاً لابي هاشم فان الضرر
المستحق غير قبيح وان كان ضرراً قال ابو هاشم
اذا حصل نفع او دفع ضرر خرج من كونه ضرراً
والعاصي يعجل بلذة المعصية في الدنيا فقارنه
نفع فلا يكون ضرراً اجابه السيد المرتضى
رحمه الله بان عبادة الاصنام لا لذة فيها مع حصول
الالم بها وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان الالم
في النفع ودفع الضرر يسمى ضرراً ومنعه المصنف
رحمه الله لان من سقى المريض دواء المعالجة لا يسمى
مضراً به والظن في اخراج الالم من تسميته ضرراً
يقوم مقام العلم فان من اتعب نفسه في العلم
لا يسمى مضراً بنفسه اقاموا الظن مقام العلم
في اخراج الالم من كونه مضراً **المسئلة الثانية**
في الوجه الذي يحسن به الالم **قال** وحسنه
به معلوم في الشاهد كالمبايعات ولا يكون

بلغت قرائته للمسالة

الظلم على هذا حسناً لفعل المنافع لان نقلها لم
يكن مقصوداً فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم
كشرب المريض الدواء المر وليس في الشاهد علم
يتعلق بالتحصيل بل الظن حتى قال الشيوخ مثله
في الاكل والضرر المستحق حسن والظن كاف
فيه كمن اذنب وغاب عنا فانا نذمه مع
جواز توبته **اقول** اعلم ان الضرر يحسن
لوجوه ثلثه ذكرها المصنف الاول النفع الموفي
فانا نحكم بحسن بيع الثوب المساوي درهمين
بثلثه مع حصول الضرر بالبيع لوجود النفع
والعلم بذلك قطعي والظن كاف فيه فانا نحكم
بحسن بيع ما يساوي ديناراً بدينارين موجلاً
عند غلبه الظن بحصول الثمن في ثاني الحال
ثم ان المصنف رحمه الله اعترض على نفسه فقال
لو كان الضرر حسناً للنفع لكان الظلم حسناً
لان

لان الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم الى المظلوم
ولا عاقل يحكم بحسنه فلا يكون ما ذكرتموه
علة واجاب عنه بان المعتبر في حسن الالم
كون النفع مقصوداً والظالم لا يقصد بظلمه
نقل منافعه الى المظلوم فلم يكن حسناً الثاني
دفع الضرر وحسن الالم به معلوم للعقلا
فانهم يحكمون بحسن شرب الدواء للمريض
وان كان يكرهه ويتالم به لدفع ضرر المرض
عنه والظن ايضاً قايم مقام العلم في هذا الباب
فانا نظن حصول الصحة مع الشرب لا انا نقطع
بها فانه ليس في الشاهد علم متعلق بتحصيل
المطلوب من الشرب بل الظن حاصل حتى ان
الشيوخ قالوا مثله في الاكل اي لا يعلم حصول
الشبع من الاكل لجواز ان يخرق الله العادة
الثالث كونه مستحقاً وحسنه معلوم عند

العقلا فانهم يستحسنون المطالبه بالدين
وان تالم المدين لما كان مستحقا والظن كاف
في هذا الباب ايضا فانه يحسن منا ذم المذنب
اذا غاب عنا مع جواز توبته بنا على بقا الاستحقاق
وليس البقا بقطعي بل ظني **المسئله الثالثه**
في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم به
قال والصانع تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر
لقدرته على فعله ابتدا ولا لنفعه ولا للطف ما
لانه عالم لنفسه ولا لانه يعلم ان لم يولم زيدا فعل
ما يستحق به العقاب لقدرته على العفو وقدرة
العاصي على الامتناع وانما يفعله للاعتبار ولا بد
فيه من عوض يخرجه عن كونه ظلما ولا يفعله للعوض
فقط لحسن الابتدا به اذ ليس كالثواب المقارن
تعظيما وتبجيلا لقبح الابتدا به واذا تساوى
الالم واللذه في المصلحه لم يجز فعل الالم لامكان
التحصيل

التحصيل بغيره وبالتفضل بالعوض **اقول**
اتفقت المعتزله على ان الله تعالى لا يفعل الالم لدفع
الضرر لوجهين الاول انه تعالى قادر على ازاله
الضرر المدفوع من دون توسيط هذا الضرر
فيكون فعله عبثا وهو قبيح الثاني ان ذلك
الضرر المدفوع اما ان يكون من فعله تعالى
او من فعل غيره والاول باطل لانه تعالى قادر
على ان لا يفعله من دون هذا الضرر فيكون
فعله عبثا ولهذا يقبح منا ان نولم زيدا لدفع
الم فعلناه به سوا زاد على الاول او نقص عنه
او ساواه وان كان من فعل غيره كان الله تعالى
قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسط
هذا الالم فيكون فعله قبيحا واتفقوا ايضا على
انه لا يفعل الالم للطف ما من جلب نفع او دفع ضرر
عن المولم او عنه تعالى لانه عالم بكل شي يستحيل

الطف عليه قالوا ولا يجوز ان يولم زيدا ليمتنع من
فعل يستحق به العقاب وان كان نازع فيه قوم
فانهم قالوا اذا علم الله تعالى انه ان لم يولم زيدا
فعل ما يستحق به العقاب فانه يحسن منه
تعالى فعل الالم به دفعا لضرر العقاب عنه
ولا يستحق بهذا الالم عوضا لما فيه من النفع والشيخ
المصنف ابطل هذا بوجهين الاول ان الله تعالى
قادر على العفو المسقط للعقاب فيكون
توسط الالم قبيحا لكونه عبثا الثاني ان العاصي
قادر على الامتناع فهو قادر على دفع ضرر
العقاب عن نفسه بغير الم فدفعه بواسطة
الالم منه تعالى يكون قبيحا قال السيد
المرتضى رحمه الله العاصي متمكن من ازاله القبيح
بالتوبه فلا يحسن فعل الالم به وهو يتاتى عند
القايلين بوجوب قبول التوبه عقلا الا ان
يعني

يعني السيد رحمه الله الوجوب الشرعي
فحينئذ يمشي كلامه اذا ثبت هذا فالالم الذي
يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار واللطف
ويفعله في الاخره للاستحقاق اما فعله للاعتبار
فلانه جهه حسن فجاز فعله واما الاستحقاق
فقد تقدم حسنه ولا بد في الاول من العوض
والا كان ظلما واختلفوا فقال ابو علي انه تعالى
يفعل الالم للعوض وخالفه السيد المرتضى
رحمه الله وهو قول شيخنا المصنف وقال
بعض المعتزله ان كونه لطفا كاف في حسنه
ان كان لطفا لنفس المكلف احتج المصنف
بان العوض يحسن الابتدا به فكان الالم عبثا
والعبث منفي عنه تعالى لا يقال ينتقض بالثواب
فانه يحسن الابتدا به كالعوض فيكون توسط
التكليف قبيحا لانا نقول الفرق بينهما ظاهر

فان الثواب نفع دايم يقارنه التعظيم والتبجيل
الذي يقبح الابتدا به ولا يحسن فعله الا للاستحقاق
بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقارنه التعظيم
فانه يجوز الابتدا به احتج ابو علي بان العوض
المستحق لا يصح الابتدا به والعوض المستحق ليس
كالمتفضل به والجواب الفرق بين النفعين
انما هو في الشاهد اما في حقه تعالى فانه المتفضل
علينا فكيف لا يطلب تفضله واختلفوا في
انه اذا امكن تحصيل اللطف بغير الالم من لذة
او غيرها هل يجوز فعل الالم ام لا منع منه الشيخ
ابو اسحق المصنف رحمه الله وجوزه السيد
المرتضى وابو هاشم احتج الشيخ بان الالم انما يحسن
فعله للطف والعوض واللطف هاهنا يحصل
باللذه والعوض يحصل بالتفضل فكان توسط
الالم عبثا احتج السيد المرتضى بان المنفعه واللطف
گرحار

تخرجان الالم عن كونه ظلما وعبثا فسا وى اللذه
والجواب المنع من المساواه والالم انما يحسن
للمصلحه وقد امكن تحصيلها من دونه فكان
توسطه عبثا اما اللذه فانه تحسن فعلها ابتدا
المسئله الرابعه في ابطال القول البكريه والتناسخيه
قال وقول البكريه هذيان لانا نعلم تالمنا اطفالا
وتالم البهايم وقول التناسخيه اقرب منه وقد
قال شيوخنا القدما به وهو باطل لوجوب تذكره
ووقوع الالم في المعصومين ووجوب مقارنته
الاستحقاق له ووجوب الهرب منه والفزع
والجزع وما قدمناه من فعل غير المستحق يبطل
قولهم جمله اقول ذهبت البكريه وهم قوم
منسوبون الى بكر بن اخت عبد الواحد الى ان
الاطفال والبهايم لا تتالم وبنوه على اصل لهم
ان الالم انما يكون حسنا بالاستحقاق لا غير وذهبت

التناسخيه الى ان الالم انما يحسن لمه لانه قد كان
قبل ذلك في هيكل اذنب فيه واستحق العقاب
فلما انتقلت روحه الى هذا الهيكل الاخر عذب
بالذنب المتقدم وكذا البهايم وبنوه على اصل
هو ان النفس شي مجرد عن هذا الهيكل المحسوس
والقولان باطلان اما الاول فلانا نعلم بالضروره
اننا نتالم حال طفوليتنا بل قبل بلوغنا بحظه الما
شديدا حاصلا بالاختراع الذي لا يقدر عليه الا الله
تعالى وكذلك نعلم تالم البهايم وشده ما نجده
عند قربها من النار وغيرها من المولمات علما
ضروريا لا يقبل التشكيك واما الثاني فهو اقرب
من الاول وان كان محالا ايضا ووجه كونه اقرب
انه انكار لعلم كسبي هو ابطال التناسخ بخلاف
الاول الذي هو انكار لعلم ضروري هو وجود الالم
وقد نقل الشيخ ابو اسحق عن بعض قدمايانا
الغوايم

القول به وهو مروي عن زراره بن اعين من
علمايانا المتقدمين والدليل على فساده وجوه
الاول انه لو كان الالم بسبب الذنب الصادر
عنا في هيكل اخر لوجب ان نتذكر احوالنا في ذلك
الهيكل والثاني باطل بالضروره فالمقدم
مثله ولقايل ان يقول جاز ان يكون التذكر
مشروطا بذلك الهيكل الاول الثاني ان الالم يقع
في المعصومين كالانبيا والايمه فان الله تعالى
يمرضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثه
وبعدها وايضا فانهم على تقدير الاصرار
على الذنب يجب الاستحقاق بهم عند امراضهم
وذلك باطل بالاجماع لا يقال لا نجوز الاستحقاق
بهم عند المرض لجواز صدور التوبه منهم لانا
نقول قبول التوبه عند التناسخيه واجب فلو كان
حلول المرض فيهم ظلما فعلمنا انهم لم يتوبوا

الثالث كان يجب الاستحقاق بالبهايم والاطفال
عند مرضهم لانهم مذنبون حينيذٍ والتالي باطل
بالاجماع الرابع ان الالام الواقعة على جهة العقوبة
تحسن الجزع منها والهرب والفزع الى الله تعالى
والتضرع اليه في اسقاطها وسوال العفو عمن
جلت به والامراض بالعكس فانا مامورون بالصبر
عليها وترك الجزع والحزن فعلمنا انها ليست
عقابًا الخامس قد بينا ان الالم يحسن وان لم يكن
على جهة الاستحقاق وذلك يبطل قول التناسخية
والبكرية جملة لانهم بنوا اصولهم عليه وايضا الخلاف
في حسن التكليف المبتدأ وهو شاق وليس
بمستحق اذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبله

بالحسن والآلام لمسالة

المسئلة الخامسة في اثبات العوض على الله تعالى
قال والالم المبتدأ منه سبحانه في المكلف وغيره
من غير علقة العبد عليه عوضه وكذلك الالام الواقعة
بامره

بامره واباحته وايجابه مع عدم الاستحقاق
كفعله ولا عوض على ذابح الشاة والالم يكن الفعل
حسنًا كذابح السنور وايضا فالعوض لا يربى على
الالم   والحسن منا ان يبتدي بذبح المحرمات وفاعل
الامر يلتزم العوض لاختلاف الامرين في التحسين
واللطف في الذبح وان تحقق فعدم وجوبه لعبرية
المصلحة فان علم سبحانه وقوعه والاقام غيره
مقامه وقد يكون في العبثية الاكل وامثاله

الفاعل وفيه

والالجا اكد من الامر وليس الهرب من السبع على الشوك
ملزمًا للقديم عوضًا بل الاسد والمعرفة حاصلة من
قبل اقدامه وفي استخدام العبيد عوض لهم على وجه
الثواب غير جهة العوض **اقول** اتفق اهل العدل
على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الالام
المبتداة في المكلف وغيره من غير علقة العبد والا
كان ظلما واحترزنا بالمبتداه عما يفعله بالاستحقاق

كحد الزاني ومن غير علقة العبد كما اذا القينا
انسانا في النار فان المولم له هو الله تعالى والعوض
على الملقي لان العادة واطرادها اقتضت ايلامه
ولا فرق بين ما يفعله للعوض او للطف خلافا
لعباد بن سليمان فانه قال الالم الذي يفعله لمجرد
اللطف لا يجب فيه العوض والحق خلافه لانه ظلم
فلا يحسن وكذلك الالام الواقعة باباحته كذبح الشاة
والالام الواقعة بايجابه اذا لم تكن مستحقة كحد
الزاني فانها بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى
ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه الاول لو كان العوض
عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السنور في
الحسن والتالي باطل بالمقدم مثله الثاني ان العوض
لا يربى على الالم اي لا يزيد عليه والالم المساوي لا يحسن

بل

بل لا بد ان يكون بالغا مبلغا يحتقر الالم في جنبه
كاعواض الاطفال الذين عرضهم الله تعالى الثالث
لو كان

لو كان العوض علينا لحسن منا ذبح المحرمات ابتداءً
لان العوض علينا ولما لم يحسن ذلك فكذا ههنا وهذا
قريب من الاول اعترض الشيخ على نفسه بان فاعل القتل
يلتزم العوض دون الامر فلم لا يكون العوض في الشاة
على الذابح لا الآمر واجاب بالفرق بين الامرين فان
الآمر لا يحسن امره فعل القتل لان الامر ظالم ليس
له عوض زايد على الالم الداخل على المقتول بحيث
يقتضي حسنه اما الله تعالى اذا امر بذبح الشاة
فانه غير ظالم وعنده من الاعواض ما يزيد على الالم
فكان مقتضيا لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه
بسوال آخر وهو ان الالم اذا كان يتضمن اللطف
وتحصيل واجب على المكلف او مندوب فليكن
ذبح الحيوانات واجبًا او مندوبًا لاشتماله على المصلحة
وليس كذلك بل هو مباح واجاب عنه بانه وان
كان لطفًا الا انه لم يجب على الواحد منا لا مصلحته

قد تكون لغيره وتحصيل مصلحة الغير على الواحد
منا غير واجب والمصلحة وان وجبت عليه تعالى
الله تعالى بناما يقوم مقامه في اللطف وايضا
الالم يحسن اذا تضمن مصلحة اما دينية او دنيوية
فمعها ينتفي العبث ومع العوض ينتفي الظلم والاكل
وشبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها
الا عند الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا
ثبت وجوب العوض عليه تعالى عند الامر والاباحة
ثبت وجوبه عند الالجا فانه اذا الجا زيدا الى ايلام
عمرو وكان العوض عليه تعالى لان الالجا اكد من
الامر فاذا اوجب العوض عليه في الامر والاباحة
ففي الالجا اولى واعترض الشيخ على نفسه بالهارب
من السبع على الشوك فان العوض على السبع وان
كان الله تعالى هو الملجي بخلق المعرفة بضرر السبع
اجاب الشيخ عنه بان الملجي هو السبع لانه هو الملجي
حقيقة

ههنا

وقال ابي يحيى الحمران نتعرض والاعمال [illegible]

وخلق المعرفة ليس بالجاء لحصولها قبل الاقدام
مع عدم الهرب والهرب انما حصل من الاقدام فهو
الملجي لا الله تعالى اما استخدام العبيد فانه يوجب
عوضا على الله تعالى لانه الآمر به فكان كذبح الشاه
لا يقال العبد يثاب على طاعة السيد فلا يكون
له عوض عليه لانا نقول لا استبعاد في اجتماع الثواب
والعوض من حيثيتين فان جهة الثواب
طاعاتهم لساداتهم وجهة العوض الزامهم المشاق
بمنع التصرف في انفسهم او نقول ههنا شيئان
اباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على
الله تعالى كالذبح وامر العبيد بالامتثال والثواب
فيه على الله تعالى فاختلف الجهتان **المسئلة**
السادسة في الانتصاف **قال** وهو تعالى
بالتمكين ضامن للانتصاف كدفع سيفا الى
شخص ليقتل به كافرا فقتل به مؤمنا ولا يجوز

بلغ قراءة اسا[...]

ان يمكن احدا من الظلم الا وله من الاعواض ما يوازي
ظلمه والا كان تعليقا للواجب بالتفضل وهو غير
جائز **اقول** اذا امكن الله تعالى الظالم من الظلم
حتى فعله مع قدرته على منعه بالجبر فلا بد من
عوض ولا يجب عليه تعالى عان الواحد منا اذا دفع
الى غيره سيفا ليقتل به الكافر فيقتل به مؤمنا
فانه لا يستحق العوض على الدافع كذلك الله تعالى
اعطى العبد قوة يتمكن بها من فعل الطاعة ففعل
بها الظلم فالعوض عليه نعم انه يجب عليه الانتصاف
لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر فانه لولا ذلك
لما حسن منه التمكين والانتصاف هو بان يستوفي
من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله تعالى
ما يقابل فعله واختلف الشيوخ ههنا في انه
هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من الظلم وليس
له من المنافع ما يوازي فعله ام لا فذهب الشيخ
ابو اسحق

ابو اسحق رحمه الله والسيد المرتضى رحمه الله الى
انه لا يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من ليس له
في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم
انه يجوز اذا علم الله تعالى انه يكتسب من الاعواض
ما يوازي فعله وقال ابو القاسم البلخي انه يجوز
مطلقا ويتفضل الله تعالى عليه قال ابو هاشم ردا على
ابي القسم ان التفضل غير واجب والانتصاف واجب
وتعليق الواجب بغير الواجب محال قال الشيخ والسيد
رحمهما الله تعالى التبقية تفضل غير واجب
والانتصاف واجب فلا يعلق بها وهو لازم **المسئله**
السابعه في انقطاع العوض **قال** والعوض
منقطع والالم يحسن تحمل ضررا شاهدا او لا جاز
ايلام الكافر المكلف واحترامه وحديث الغم
والضرر هذيان لجواز وصول العوض في الدنيا
او جعله بحيث لا يشعر الانسان بانقطاعه **اقول**

بلغ قراءة اسا[...]

ذهب ابو علي الي ان العوض دايم الثواب وخالفه
الشيخ ابو اسحق رحمه الله قال انه منقطع وهو
اختيار السيد المرتضى وابي هاشم وقاضي القضاه
احتج الشيخ بوجهين الاول ان دوام العوض لو
كان شرطا لما حسن من دونه والتالي باطل
بالوجدان فانا نستحسن تحمل المشاق والالام
لمنافع منقطعه والمقدم مثله لا يقال هذا لا
يتاتي في العوض عليه تعالى لانا نقول من قال
بدوام العوض جعله دايما في نفسه شاهدا او غايبا
الثاني لو كان الدوام شرطا لما جاز ايلام الكافر
المكلف واحترامه والثاني باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطيه انه بكفره يستحق العقاب الدايم
وبايلامه يستحق العوض الدايم والجمع بينهما محال
اجاب ابو علي بوجهين الاول ان العوض يحبط
بالكفر الثاني انه يخفف عقابه دايما اجاب

اصحابنا عن الاول بان الاحباط في نفسه باطل
ولا يتاتي هاهنا لان الطاعه والمعصيه متنافيان
لاقتضا الطاعه التبجيل والمعصيه الاستخفاف
فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف العوض الذي لا تعظيم
فيه فانه غير مناف للاستحقاق وعن الثاني
ان العوض في الاخره هو النفع بالاتفاق احتج ابو
علي بانه لولا دوامه لزم التسلسل والتالي باطل
والمقدم مثله بيان الشرطيه ان انقطاعه يوجب
الغم والحزن والضرر وذلك يستحق عوضا اخر
فان كان دايما فهو المطلوب ولا تسلسل والجواب
يجوز ان يعوض الله تعالى في الدنيا يوفي على الالم
كما في حق البهايم التي لا يجب حشرها والكفار وايضا
يجوز ان يوصلها الله تعالى الينا ولا يشعرنا
بانقطاعها فلا يلحقنا غم فيبطل ما قاله **المسله**
الثامنه في ان العوض لا يسقط بالهبه والابرا

لعنه الله وآله

قال والعوض لا يسقط بالهبه والابرا في الدارين
معا كما لا يسقط في حق اليتيم والمحجور عليه بابرايه
منه والعوض يزيد بالتاخير ان كان في التاجيل
مصلحه والا فلا **اقول** ذهب الشيخ الى ان
العوض لا يسقط بالهبه ولا بالابرا في الدارين معا
لعدم العلم بمقداره ولان الاستيفا ليس الينا بل
المستوفي هو الله تعالى فكان حاله حينيذ حال
المحجور عليه واليتيم الذي لا يصح له التصرف
في ماله بالهبه والابرا واعلم ان العوض ان كان في
تعجيله مصلحه جاز تاخيره بشرط ان يزاد المعوض
فيه والا لم يجز **المقصد التاسع** في افعال
القلوب ونظايرها يريد بافعال القلوب
الصادره عن الانسان في القلب كالعلم والاراده
وشبههما من الشهوه والنفره وغيرهما
ويريد بنظايرها ما هو متعلق بالانسان بواسطه

الحيوه كالقدره وشبهها وهذا المقصد يشتمل
على مسايل **الاولى** في حد العلم القول في افعال
القلوب ونظايرها العلم معرفه المعلوم على ما هو
به **قال** هذه المسله قد مضى البحث فيها في اول
الكتاب فلا حاجه الى اعادتها هاهنا **المسله**
الثانيه في جواز تعلق العلم بمعلومين **قال**
وقد يتعلق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا بمنافاه
الحركه للسكون فانه لولا ان نعلم به كلاهما لم يصح
الاول **اقول** اختلف المتكلمون هاهنا فقال
الشيخ ابو اسحق المصنف رحمه الله ان العلم الواحد
يتعلق بمعلومين واليه ذهب الجبايي واوجب
ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر
كل معلومين يصح ان نعلم احدهما مع الذهول عن
الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين
لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز ان يتعلق

بها علم واحد والظاهر ان الشيخ اختار هذه لانه
اتى بلفظه قد الداله على التقليل وتمثل بالمنافاه
بين الحركه والسكون الذى لا يعقل الا معها وقال
اخرون ان العلم لا يتعلق بمعلومين قال بعض المتاخرين
ان فسرنا العلم بالتعلق لم يصح لانه يصح ان يعلم كون
الشئ عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه
عالما بالاخر وان فسرناه بما يوجب التعلق
لم يمتنع ان العلم المتعلق بلون السواد مضادا
للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بها لم يكن
متعلقا بالمضاده التى بينهما بل بمطلق المضاده
وليس كلامنا فيه بل فى العلم المتعلق بالمضاده
المخصوصه وان كان متعلقا بها فهو المطلوب
ثم ابطل قول ابى بكر بان العلم بمضاده السواد
والبياض مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع
الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بامرين
يصح

يصح العلم باحدهما دون الاخر قال بعض المحققين
اذا فسر العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون
الاخر داخلا فيه وحينئذ قد تعلق بامرين وانت
حكمت بامتناع ذلك واستدللت على الامتناع بصحه
تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه
عالما بالاخر وهذا لا يتاتى هاهنا وفيه نظر
لان التعلق نوع من الاضافه يتغاير بتغاير المضاف
اليه قطعا فنحن نمنع اتحاد التعلق بين العالم بالمجموع
وبينه وبين الاجزا نعم لا ريب فى الاستلزام عند
الاعتبار اما الاتحاد فلا قال وايضا كان يجب
ان يقول مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول
عن كونه عالما بالاخر وذلك ان المطلوب هاهنا
التعلق بمعلومين لا بمعلوم و بالعلم بمعلوم اخر
وفيه نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول عن
صفه الشئ العالم فيصير التقدير اننا نعلم كون

الشئ عالما باحد المعلومين و نعلم كونه ذاهلا عن
الاخر وذلك يدل على التغاير الا انه يكون ممنوعا ولا
دليل عليه اما اذا قلنا كما قال المتاخر كان الذهول
صفه لنا فيصير التقدير انا نعلم كون الشئ عالما باحد
المعلومين ونذهل عن كونه عالما بالاخر ولولا التغاير
فى علمينا لاستحال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق
ويستحيل ان نعلم كون الشئ متعلقا باحد المعلومين
ونذهل عن كونه متعلقا بالاخر اذ التعلقان
واحد وايضا على تقدير تفسير العلم بمطلق المضاده
غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول لان المضاده
لا تعقل الا بين شيئين بل تكون الشيئان شاملين
لكل ما يقع عليه اسم الشيئيه ولا فرق بين المضاده
المطلقه وبين المضاده المخصوصه الا بعدم
التعيين ووجوده ما يتعلق بالمضاده بهما ولا
تختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وفيه نظر
فان

فان قوله وليس كلامنا فيه بل فى المضاده بينهما
لا يقتضى كون العلم بالمضاده لا يتعلق بشيئين
مطلقين ولا يعرض له بل قال البحث فى المضاده
التى بين السواد والبياض وهو حق لان مطلوبه تعلق
العلم بالسواد والبياض فيجب ان ناخذ المضاده المخصوصه
فى البيان لا مطلق المضاده قال وابطال قول المجوزين
بقوله العلم بالسواد والبياض متعلق بامرين يصح
العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان كلامهم
فى المضاده المتعلقه بهما وتصور السواد وحده
غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم
به مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين الذين يتعلق العلم
به مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين الذين يتعلق العلم
بهما وهو جيد المسئله الثالثه فى اختلاف
العلوم باختلاف المعلومات قال والعلوم
المتعلقه بالمعلومات المختلفه مختلفه لان النظر مناف

للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل **اقول** اختلف المتكلمون فذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقه بالمعلومات المختلفه كحدوث الاجسام ووجود الصانع تعالى مختلفه وقال اخرون انها متماثله لانها متفقه في كونها علوما ومختلفه باعتبار التعلقات العارضه والشيخ ابو اسحق رحمه الله ذهب الى الاول واحتج عليه بان من صورة النزاع للعلم بالدليل والعلم بالمدلول وهما مختلفان فالباقي كذلك بيان اختلافهما ان النظر الذي هو طلب العلم بالدليل مناف للعلم بالمدلول لان طلب الحاصل محال ومشروط بالعلم بالدليل فالعلم بالدليل مخالف للعلم بالمدلول لان المنافي لا يصح ان يكون مثله شرطا لايجاد المثلين في التنافي والاشتراط **المسئله الرابعه** في مباحث متعلقه بالاراده **قال** والاراده منا القصد ومن الصانع العلم الداعي والفرق بين الاراده والشهوه ان الانسان

المريض

المريض ينفر طبعه من الدوا المر ويريده وليست اراده الشي كراهه ضده لوجوده حال الغفله عن الضد والعزم اراده جازمه حصلت بعد تردد والمحبه الاراده لكنها منه اراده الثواب ومنا اراده الطاعه والرضا قيل انه الاراده وقيل ترك الاعتراض والاراده لا تراد كالشهوه لا تشتهى والتمني لا يتمنى **اقول** في هذه المسئله مباحث الاول في الاراده فينا ذهب قوم الى ان الاراده فينا هي نفس الداعي والشيخ ابو اسحق رحمه الله اثبت زايدا عليه وهو اختيار ابي الحسين البصري فان الانسان قد يعلم ما في الفعل من النفع ثم يجد ميلا وقصدا الى الايجاد زايدا عليه وقد يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد وذلك يدل على ثبوت امر زايد على الداعي في حقنا الثاني الاراده في حقه تعالى هي نفس الداعي ليس امرا زايدا عليه ذهب اليه

[illegible]

الشيخ ابو اسحق رحمه واختاره ابو الحسين ايضا وقال السيد المرتضى رحمه الله اثبت الاراده في حقه صفه زايده على ذاته وقد مضى البحث في ذلك الثالث الفرق واقع بين الاراده والشهوه فان الشهوه اراده تتضمن التذاذ بالمشتهى والاراده مجرد القصد ولهذا فان المريض يريد شرب الدوا المر ولا يشتهيه بل ينفر طبعه عنه وذلك يدل على المغايره الرابع ذهب قوم الى ان اراده الشي كراهه ضده والشيخ ابو اسحق المصنف رحمه الله ابطل ذلك بانا قد نريد شيا حال الغفله عن الضد وذلك يوجب المغايره ولجواز اراده الشي يلزمها كراهه الضد بشرط التفطن له فهو لا احد والازم الشي مكانه الخامس العزم اراده جازمه حصلت بعد التردد بسبب الدواعي المختلفه المنبعثه عن الارا وعن الشهوات والنفرات المتخالفه

فان لم

فان لم يوجب ترجيح لاحد الطرفين حصل التحير وان وجد حصل العزم فالاراده المبتداه لا تسمى عزما ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم السادس المحبه الاراده لكنها من الله تعالى لنا هي اراده الثواب ومنا في حقه تعالى هي اراده الطاعه فهذا هذا معنى وقد تطلق المحبه على معنى اخر باشتراك الاسم وهي تصور كمال من لذه او منفعه او مشاكله كمحبه العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والصديق لصديقه السابع الرضا قيل انه الاراده ذهب ابو الحسين الاشعري اليه وقيل انه عباره عن ترك الاعتراض والعجب ان ابا الحسن فسر المحبه والرضا بالاراده وعنده الكفر مراد فيكون محبوبا ومرضيا وذلك ينافي قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر الثامن الاراده لا تراد لانها غير مقصوده لانها كان

ان الشهوه لا تشتهى والتمنى لا يتمنى وان كان
لزيدًا والفايدة فى ذلك ان بعض المجبره قال
كل فعل مراد واراده الولحد منا فعل فلها الاراده
فاما ان تتسلسل او ينتهى الى اراده قديمه والجواب
الاراده ان صدرت عنا فانها لا تراد كالتمنى
المسله الخامسه فى ابطال كلام النفس **قال** (بلغ قراءته ايده الله)
وكلام النفس هذيان والاغر بجران نصف احدًا
بانه غير متكلم اخرس كان او ساكتا **اقول** قد
بينا ان ابا الحسن الاشعرى شبّت معنى فى النفس
غير الاراده هو الكلام النفساني المغاير للحروف
والاصوات و بينا انه غير معقول فان العقلا
كافه لا يصفون المتكلم الا من صدر عنه الحروف
والاصوات و يصفون الاخرس والساكت بعدم
الكلام ولو كان الكلام معنى قايما في النفس لما صح
سلبه عنها لوجود المعنى فيها وقد مضى
البحث

البحث فى ذلك على الاستقصا **المسله السادسه**
فى حد اللذه والالم **قال** والالم ادراك المنافي واللذه
ادراك الملايم وليست الخلاص عن الالم كلذه المبصر
مبتدًا لصوره جميله **اقول** حد الالم واللذه عند
الاوايل قالوا الالم ادراك المنافي واللذه ادراك الملايم
والمعتزله ايضا حدوهما بذلك واتفق الكل على ان
الالم وجودي واختلفوا فى اللذه فذهب محمد بن زكريا
الطبيب الى ان اللذه عباره عن الخلاص عن الالم
وان اللذه هى العود الى الحاله الطبيعيه بعد الخروج
عنها وابطل الشيخ المصنف الاول بان اللذه قد
تحصل وان لم يسبق الالم كمن وقعت عينه ابتدا على
صوره جميله فانه يلتذ بها من غير سابقه الم
الشوق فلا تكون اللذه خلاصًا منه الثاني
باطل ايضا والسبب فيه اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات لان اللذه انما تحصل بالادراك الذى تحصل

الا بانفعال الحاسه يقتضيه تبدل الحال ما **المسله**
السابعه فى ماهيه القدره **قال** والقدره عباره (بلغ قراءته ايده الله)
عن سلامه الاعضا وصحتها لاستحاله الانفكاك وقد
اثبتها قوم من اصحابنا معنى **اقول** اختلف الناس
فى القدره التى لنا ما هى فذهب الشيخ ابو اسحق
المصنف رحمه الله الى ان المرجع بها الى سلامه الاعضا
وصحتها وصحه البنيه والاعصاب واتصالها
وهو اختيار ابي الحسين البصرى وجماعه المعتزله
وذهب السيد المرتضى رحمه الله وجماعه البصريين
الى ان القدره معنى يخلقه الله فى جزء من الجسم الحي
المبنى بنيه مخصوصه يوجب كون هذه الجمله على
حاله القادر ثم يصح منها الفعل لاختصاصها
بتلك الحاله والاشعرى وافقهم على ذلك الا انهم
نفوا الحال احتج المصنف بان البنيه متى صحت
صح وقوع الفعل عنها كانت صحيحه فهما غير
متفارقين

متفارقين فاحدهما هو الاخر وفى هذا الاستدلال
نظر اذ التلازم لا يدل على الاتحاد قوله وقد اثبتها
قوم من اصحابنا معنى اشارة الى مذهب السيد المرتضى
واحتج بان افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما
يقتضى ثبوت زايد ولان القدره تخص المحل وصحه
الفعل صادر عن الجمله فلم يجز ان يكون ما يرجع الى
احدهما مقتضيا لما يرجع الى الاخر والبنيه عباره
عن اعصاب وحراره وبروده ورطوبه ويبوسه
وهى راجعه الى المحل فلا تكون مقتضيه لما يرجع
الى الجمله ولانها حاصله فى الميت والجواب عن
الاول ان الزايد هو سلامه الاعضا وذلك كاف
فلا دليل على الزايد وعن الثاني بالمنع من الاستحاله
فانه يجوز ان يكون احدهما حالا فى المحل ومقتضيا
للجمله حكما وهو الجواب عن البنيه وبنيه الميت
غير صحيحه لفقدان تردد الروح الذى هو شرط

في صحة الفعل **المسئلة الثامنة** في ان القدرة [illegible]
قبل الفعل قال وهي مما يصح وجودها قبل
الفعل واستدامتها بعده اذ هي صحة الاعضا وقد
نفى قوم كون القدرة قبل الفعل ويلزم عليه تكليف
ما لا يطاق وحدوث قدرته تعالى او قدم
العالم او اثبات امرٍ مستغنى عنه لان الحاجة اليها
وجوده وقد وجد **اقول** ذهبت المعتزلة
والاوايل الى ان القدرة متقدمة على الفعل وقالت
الاشعرية انها مقارنة والشيخ ابو اسحق رحمه الله
لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة وهي موجودة
قبل الفعل وبعده لم يحتج الى البحث مع الاشاعرة
في تقدمها وانما ذكر ابطال قولهم بنا على انها معنى
كما ذهب اليه اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه
الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان حال كفره
فلو لم يكن قادرًا عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل
بالاجماع

بالاجماع فوجب ان يكون قادرا على الايمان حالة الكفر
وليست تلك حالة للايمان فالقدرة متقدمة الثاني
ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم وحدوث
قدرة الله تعالى والقسمان باطلان بالاجماع
فالمقارنة باطلة الثالث ان الفعل انما يحتاج
الى القدرة لاجل ايجاده وعند وجوده يكون
مستغنيا عنها فلا تقع بها فلا تكون قدرة احتجوا
بان القدرة عرض لا يبقى فلو تقدمت لبقيت
والجواب المنع من الملازمة ومن صحة بقا الاعراض
ومن اثبات امر زايد على البنية واعترض بعض
المتاخرين على الاول بانه وارد على المعتزلة لانه
حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول
الفعل لا قدرة له عليه وعلى الثاني ان المؤثر في
وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها
زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا

اثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد
وعلى الثالث انه منقوض بالعلة والمعلول
والجواب عن الاول ان القدرة على الفعل ليست
بان توجد الفعل اول زمان وجودها بل بان
توجده في ثاني الحال وعن الثاني ان الفعل في
زمان يكون واجبا لا تاثير للتعلق فيه ثم كيف
يصح استناد [illegible] التاثير الى التعلق ومعنى
تعلق القدرة بالمقدور هو تاثيرها فيه وعن
الثالث ان العلة قبل وجود المعلول يمتنع ان
تكون مؤثرة فيه وكذلك حال وقوعه لانضياف
الفعل والحال اليها واعترض بعض المحققين
على الاول بان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر
حتى يؤمن حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما
لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر عنه في
حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان
كان

كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا الوجه الثالث
فان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل
من العدم الى الوجود لا اليها ما حوده مع حدوث
الفعل او عدمه وعلى الثاني لا نسبة لقدرة الله تعالى
الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا احدثت مع
وجود الارادة او عدمها لا يبقى للاختيار وجه
كما قيل في العبد والجواب عن الاول ان الكافر انما
يكون قادرًا حال وجود الايمان وهو غير مقدور
حينئذ فلا يكون مكلفًا من حيث القدرة وذلك
تكليف ما لا يُطاق والحاجة الى القدرة اذا
كان لاجل ادخال الفعل من العدم الى الوجود
وجب تقدمها على الفعل وذلك هو المطلوب
واعتراضه على الوجه الثاني ليس بشي
المسئلة التاسعة في تعلق القدرة بالضدين
قال وهي متعلقة بالاضداد لتحققه فينا

ولانها لو تضادت لتضاد المقدورات لكنها
على احوال متضاده وذلك باطل **اقول** ذهبت
المعتزله والاوايل الى ان القدره تتعلق بالضدين
فان القادر على الفعل قادر على الترك وخالف الاشاعره
فيه واحتج الشيخ ابو اسحق على ذلك بوجهين
الاول انا نعلم قطعًا انا قادرون على التنقل في
الجهتين وهما متضادان الثاني لو تعلقت
القدره بمقدور واحد لكانت القدره على الحركه
يمنه مضاده للقدره على الحركه يسره ومن
المعلوم انا قادرون على الحركتين فيكون
كل واحد من المعنيين يوجب للجمله حالًا
مضاده للحاله الاخرى فيكون الجمله على حالتين
متضادتين وهو محال احتجوا بان مفهوم
التمكن من ذلك ولان نسبة القدره الى
الطرفين لو كانت على السويه لاستحال ان

يصدر

يصدر عنها الاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر
الاثر الا ذلك المجموع فقيل الطبيعه لا قدره وان لم
يكن على السويه لم تكن القدره الا على الراجح والجواب
عن الاول ان المعنى لا يختلف بتبدل الالفاظ
ومفهوم التمكن هو القدره والتمكن من هذا
مع التمكن من ذلك مشتركان في مطلق التمكن
ولا نعني بالمقتدره الا ذلك المشترك الا نعني بها
المشترك مع الخصوصيات حينيذ يكون لفظ
القدره واقعا بالاشتراك على معان لا تتناهى
بعدد المقدورات وهو باطل بالاجماع وعن
الثاني ان احتياج القدره الى زايد ليقع الفعل بها
هو مذهبنا ولا يدل على مطلوبكم **المسله العاشره**
في متعلق القدره **قال** ولا بد من تعلق القدره
بشي والا نقص كونها قدره وهي متعلقة بالحدوث
لانه الحاصل بها **اقول** الذي ذهب من لا يختفل له

الى ان القدره قد لا تتعلق بشي والمصنف احال
ذلك لان القدره هي التي يصح بها الفعل
فلا بد لها من متعلق والا لم تكن قدره احتج
المخالف بان الممنوع قادر ولا متعلق له والباري
في الازل قادر ولا متعلق له والجواب
عن الاول ان الممنوع متعلق لانا اوجبنا
تعلق القدره على بعض الوجوه والممنوع عند
زوال المنع قادر وكذا الباري تعالى في الازل
اذا ثبت هذا فنقول متعلق القدره هو الحدوث
لا غير لان الواقع بحسب قصودنا ودواعينا
انما هو الحدوث خاصه فهو المتعلق **المسله**
الحاديه عشر في ان القدر غير موجبه للفعل
قال وليست موجبه والا لزم اذا خلق
الله في الضرير الامي قدره على الكتابه ان
يكتب وايضا فان كانت علة لم تتعلق

الا

الا بالموجود وان كانت سببًا
وجب ان لا يستطيع رد المقدر وكلاهما باطلان
اقول ذهبت المعتزله الى ان القدره غير
موجبه للفعل خلافًا للاشاعره واستدل
الشيخ بوجهين الاول ان القدره لو كانت موجبه
لكان اذا خلق الله تعالى في الضرير الامي القدره على
الكتابه وجب ان يكتب لان العلم والقدره متغايران
فان محل العلم القلب وليس هو محل للقدره واذا
تغير المحل لم يتنافيا وفيه نظر فان لقايل ان
يقول يجوز ان يكون العلم شرطا في وقوع المقدور صح
بالقدره الثاني ان القدره لو اوجبت الفعل لكانت
اما علة او سببًا والاول باطل لان العله لا تتعلق
الا بالموجود كالمعنى الموجب للتحرك المقارن له
والقدره لا تقارن الفعل على ما تقدم والثاني
باطل لانا عند وجود السبب يخرج عن اختيارنا

ولا نقدر على رد المقدور كالاعتاد لا يقدر
على رد حركه الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة
على الشيء ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه
ويمكنا رد المقدور مع حصولها المسئلة
الثانيه عشر في ان القدر غير باقيه قال وهي
غير باقيه لاستحاله قيام المعنى بالمعنى وهي موجوده
قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجد استغنى عنها
وعن مقارنتها اقول ذهبت الاشاعره
والبغداديون من المعتزله الى ان القدره
غير باقيه وشك السيد المرتضى رحمه الله في
ذلك وذهب جماعه من المعتزله البصريين
الى انها باقيه واختار المصنف ابو اسحق رحمه الله
تفريقا على القول بانها معنى انها غير باقيه لان
البقا عنده معنى فلا يقوم بالقدره لاستحاله
قيام المعنى بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واحتج

البصريون

البصريون بحسن ذم من منع الوديعه وان تعدت
ولا يحسن الا والقدره موجوده فتكون باقيه
وفيه نظر لان الذم يحسن وان تعددت القدر
والقدره عند من اثبتها معنى موجوده قبل الفعل
بزمان واحد وهي متعلقه بالفعل وان كان
معدوما لتعلق قدره الله تعالى بالفعل حال
عدمه ثم لا يزال تتجدد قدره بعد اخرى عند
القايلين بامتناع بقايها الى ان تشارف الفعل
الدخول في الوجود او سعي دايما الى ذلك الوقت
عند القايلين ببقايها فاذا وجد الفعل استغنى
عنها وعن مقارنتها لانه انما يحتاج اليها في
الحدوث وقد حدث المقصد العاشر
في التكليف وفيه مسايل الاولى في شروطه
قال الفول في التكليف من جمله شرايط
التكليف العقل والقدره والعلم بما كلف به

والتمكن من العلم به اقول التكليف بعث
من تجب طاعته على ما فيه مشقه على جهه الابتدا
بشرط الاعلام وله شروط منها ما هي يرجع الى المكلف
تعالى ككونه عالما بصفات الافعال لئلا يكلف
بالقبيح وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب
والاجازان ينقصه فيكون ظالما وان يكون
قادرا على ايصال الثواب وان يكون حكيما لا يفعل
القبيح ولا يخل بواجب وقد مضى بيان ذلك كله
فلهذا اهمل المصنف ذكرها وقال من جمله شرايط
التكليف تنبيها على وجود شروط اخر وقد
ذكر المصنف الشرايط الراجعه الى المكلف
وهو كونه عاقلا وقد مر تفسير العقل الذي هو
مناط التكليف لان تكليف من ليس بعاقل قبيح
وان يكون قادرا على ما كلف به والا لزم تكليف
ما لا يطاق وهو قبيح وان يكون عالما بما كلف به

او متمكنا

او متمكنا من العلم به والا لزم تكليف ما لا يطاق
وانما يقتصر على العلم لان الجاهل بالله تعالى متمكن
من العلم به وهو مكلف به وها هنا شروط
أخر ذكرناها في كتاب المناهج داخله تحت هذه
المسئلة الثانيه في ماهيه الانسان قال
وما يشير اليه الانسان بقوله انا هو البنيه
والجمله لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع بها
والافعال المبتداه تظهر في اطرافها وليست
شيئا في القلب والا لم يصح تحريك يد المريض منه
اقول لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى
ماهيه المكلف ما هي وقد اختلف الناس
في ذلك فالذي اختاره المصنف ابو اسحق رحمه الله
ان هذه البنيه المخصوصه والجمله المشار اليها
وهو الذي يعبر عنه بقوله انا فعلت وانت
فعلت وهو اختيار السيد المرتضى رحمه الله

واكثر المعتزله وذهب الشيخ ابو سهل بن
نوبخت من اصحابنا والمفيد محمد بن النعمان
رحمهما الله الي انه شي مجرد غير مشار اليه
بالحس يتعلق بهذه البنيه تعلق العاشق لمعشوقه
لا تعلق الحال بالمحل وهو مذهب محققي الاوايل واختاره
معمر من المعتزله وذهب بن الراوندي الى انه جزء
لا يتجزى في القلب وقال جماعه من المتكلمين ان المكلف
هي الاجزا الاصليه في هذا البدن لا تطرق اليها
الزياده والنقصان باقيه من اول العمر الى اخره
احتج الشيخ ابو اسحق بان الاحكام كاللذه والالم
والادراك يرجع الى هذه الجمله ولهذا اذا لمسنا
حراره ادركناها بمحل اللمس واذا فعلنا فعلا
مباشرا ظهر في الاطراف هذه الاثار هي اثار
الماهيه فدل على ان ماهيه الانسان هي هذه
الجمله ثم ان الشيخ رحمه الله ابطل قول بن الراوندي
بان

بان ما عدا ذلك الجزء يكون ميتا اذ ماهيه الانسان
هي ادراك الحي وذلك اشاره الي الجزء الذي لا يتجزى
فيكون ما عداه ميتا فلا يصح من المريض تحريك اليد
وفي بعض النسخ ولا يصح تحريك يد المريض منه
ووجهه ان الانسان لو كان عباره عن الجزء الذي
لا يتجزى في القلب لكان فعله في اطرافه بمجرد الاختراع
فكان المريض المدنف الذي انتهت حاله الى تعذر
تحريك اليد قادرا على ان يخترع التحريك من ذلك
الجزء الذي لا يتجزى والتالي باطل وكذا المقدم
واظن ان الثانيه اصح واحتج الاوايل بان العلم
مما لا ينقسم غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم
او جسماني فهو منقسم فالمحل ليس احدهما ويعارضون
بالنقطه والوحده والاعتدار بانها غير
ساريين يتاتي في العلم فاني لم اقف لهم على
دليل بان العلم من الاعراض الساريه المسله [illegible]

الثالثه في بيان حسن التكليف قال
وافعال الصانع لا بد فيها من الاغراض والا كانت
عبثا والغرض في التكليف التعويض لنفع عظيم
لا يوصل اليه الا به اذ يقبح الابتدا بالثواب
وتكليف المعلوم كفره حسن لاجل التعريض
وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى ولهذا
يحسن منا ان ندعو الى الطعام من نعلم امتناعه
والى الدين من نعلم اباه اقول في هذه المسله
ثلثه مباحث الاول في ان افعاله تعالى معلله
بالاغراض ولما كان هذا البحث مقدمه في بيان
حسن التكليف قدمه المصنف وهذا الحكم متفق
عليه بين المعتزله خلافا للمجبره فانهم نفوا الغرض
في افعاله تعالى وجعلوها موجوده على سبيل العبث
والاتفاق والمعتزله قالوا كل فعل لا يقارنه غرض
وغايه فهو عبث وسفه والله تعالى منزه عن ذلك
واحتجت

الاشاعره بان كل فعل لغرض فانه يدل على نقص
فاعله واستكماله بذلك الغرض وهو ضعيف
جدا لان الكمال والنقصان خطابي لا يجوز الاستدلال
به في المقدمات العلميه وعلى تقديره فالغرض
عندنا هو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحه
العايده الي عبيده لا اليه تعالى البحث الثاني
في اثبات الغرض في التكليف لانه فعل من افعال
الله تعالى فالغرض لازم فيه على ما تقدم فنقول
ذلك الغرض لا يجوز ان يكون الاضرار لانه تعالى
غني حكيم فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع
ولا يجوز عوده اليه تعالى لانه كامل مطلق فبقي
ان يكون عايدا الي العبيد ولا يجوز عوده في
الدنيا لان النفع العاجل ليس الا الالم فبقي ان يكون
في الاخره ولا يجوز ان يكون ذلك النفع مما يصح
الابتدا به والا كان توسط التكليف عبثا فهو

نفع لا يصح الابتدا به وذلك النفع هو الثواب المقارن
للاجلال والتعظيم الذي لا يصح فعله ابتدا من
دون الاستحقاق وذلك يقتضي حسن التكليف
البحث الثالث في حسن تكليف الكافر وهذا مذهب
الامامية كافة وباقي المعتزلة خلافا للمجبرة
والدليل عليه ان التعريض للنفع العظيم موجود في
حقه لان الله كما عرض المومن للنفع فكذا عرض
الكافر له بالتكليف فكان حسنا وعلمه في عدم
ايمانه لا يوثر في هذا ولا كفره فانه يحسن منا ان
ندعو الي طعام من نعلم امتناعه منه وندعوا
الي الايمان من نعلم انه لا يفعله احتجوا بانه تعالى
علم انه لا يومن فكان تكليفه قبيحا والجواب
قلنا ان العلم غير موثر **المسله الرابعه**
في استحالة تكليف ما لا يطاق **قال** وقد قررنا
انه لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يكلف عباده ما لا
يطيقونه

يطيقونه كما لا يجوز مخاطبة الجماد والعلم لا يتعلق
بالمعلوم بل يتعلق على ما هو عليه فكل فرض يفرض
يقتضي فرضا في الازل يوافقه اذ لو لم يكن كذلك
لكان لا يجوز الا تكليف ما لا يطاق ولم يقل احد من
العقلا **اقول** اتفقت الامامية والمعتزلة
كافة الي استحالة ان يكلف الله تعالى بما لا يطاق
وخالف فيه المجبرة لانهم جوزوه لنا ان تكليف
ما لا يطاق قبيح فانه يقبح منا ان نكلف الاعمى
نقط المصاحف والمقعد الطيران في الهوي
والعلم بذلك ضروري والله قد بينا انه حكيم لا يفعل
القبيح ولا يجوز منه ان يكلف بما لا يطاق كما لا يجوز
مخاطبة الجماد احتجوا بانه تعالى علم من الكافر
انه لا يومن فلو امن انقلب علم الله تعالى جهلا وذلك
محال والملتزم من المحال محال اجاب الشيخ عنه بان
العلم تابع فلا يوثر في المتبوع والا لزم ان يكون الله تعالى

غير قادر وايضا ما ذكرتموه مغالطة لان الله تعالى
علم في الازل ان الكافر يكفر وان ايمانه ممكن فلو امن
لم ينقلب العلم جهلا بل دل ان الله تعالى قد كان عالم
في الازل انه يومن واي فرض فرضته اقتضي في الازل
فرضا مطابقا له اذ لولا ذلك لزم ان يكون الله تعالى
لا يكلف احدا الايمان الا بما لا يطاق لان كل واقع او
معدوم معلوم والعلم يخرجه عن المقدورية وذلك
لم يقل به احد **المقصد الحادي عشر** في
الالطاف وفيه مسايل الاولى في حده **قال**
اللطف امر يفعله الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه
نعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يطع
اقول هذا حد اللطف وقد حده قوم بانه
هيه مقربة الي الطاعة ومبعدة من المعصية
ولم يكن له حظ في التمكين ولم تبلغ به الهيئة الي الالجا
والالة ليست لطفا لان لها حظ في التمكين
والالجا

والالجا ينافي التكليف بخلاف اللطف وهذا اولي
من حد الشيخ لانه قوله نعلم عنده وقوع الطاعة
يقتضي ان لا يكون للكافر لطف وهو باطل وقد
قسم المعتزلة اللطف الي قسمين احدهما ما تختار
عنده المكلف الطاعة ويسمي توفيقا وتختار عنده
ترك القبيح ويسمي عصمة والثاني ما يقرب من الطاعة
ويقوي داعيه اليها والمفسدة ما يقابل اللطف
وهو علي ضربين اما مقربة واما ما يختار عندها
الفعل **المسئلة الثانية** في وجوبه **قال**
فهو واجب الفعل لان قاعدة التكليف تقتضي ايجابه
كالتمكين ولان تركه لطف في ترك الطاعة
واللطف في المفسدة مفسدة **اقول**
اتفقت الامامية والمعتزلة علي وجوب اللطف
وخالف فيه المجبرة لنا وجوه الاول ان قاعدة
التكليف تقتضي ايجابه كالتمكين والتكليف ثابت

فاللطف واجب بيانه ان من دعا غيره الى طعام
واراد تناوله وعلم انه لا يقدم عليه الا بفعل
يفعله الداعي من بشاشة او تادب فانه متى
لم يفعل ذلك كان ناقضاً لغرضه مبطلا لمراده وجاريا
مجرى منعه من التناول كذلك التكليف اذا علم الله
تعالى ان مع فعل اللطف يكون العبد ادعى الى ما
كلف به ومع تركه يكون اقرب من الامتناع
فانه متى لم يفعله كان ناقضاً لغرضه وهو محال
الثاني ان ترك اللطف مفسده فيكون فعله واجبا
اما انه مفسده فلان ترك اللطف لطف في ترك
الطاعه اذ معه يكون اقرب الى ترك الطاعه
واللطف في المفسده مفسده الثالث القدره
على اللطف ثابته والداعي موجود لان الداعي
الى الفعل يكون داعياً الى ما لا يتم الفعل الا به ومتى
اجتمعت القدره والداعي وجب الفعل احتجوا بان

التكليف

التكليف تفضل ولا يجب على المتفضل بلوغ النهايه
فيه الثاني انه لو كان واجبا لفعله بالكفار والثاني
باطل والا لامنوا فالمقدم مثله والجواب عن الاول
انه لا فرق بين التفضل والواجب فان من تفضل
بالضيافه وعلم انها لا تتم الا بالاستبشار فانه
متى لم يفعله عده العقلا سفيها وعن الثاني ان
اللطف لا يجب عند الفعل بل يكون العبد اقرب الى
الطاعه المسئلة الثالثه في انه لا يجوز فعل
اللطف بالقبيح قال ومن لطفه في فعل قبيح
لا يحسن تكليفه لدوران الامر بين ممتنعين ٥
اقول اذا قررنا ان الله تعالى علم ان لطف المكلف
في فعل قبيح هل يجوز ان يكلفه ام لا اختيار الشيخ
انه لا يجوز لان الامر داير بين امرين ممتنعين على
تقدير التكليف فيكون التكليف ممتنعا بيانه ان
يكلفه ولا يفعل فيكون قد حرمه لطفا مقدورا عليه

و التكليف مع منع اللطف قبيح او يكلفه ويفعل
اللطف فيكون قد فعل فعلا قبيحاً وهو ممتنع عليه
تعالى فاستحال ان يكلفه المسئله الرابعه
في انه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف
قال ولو لم يفعل القديم لطفا واجبا لم يحسن
منه عقاب المكلف لانه بمنعه يفسد وكان
الفساد منسوبا اليه لا الى العبد اقول اذا لم
يفعل الله تعالى اللطف بالمكلف لم يحسن منه
عقابه على ترك ما كلف به لانا قد بينا ان اللطف
يجري مجرى التمكين وكما لا يحسن عقابه من ترك
التمكين فكذا ما قام مقامه ولان المنع من
اللطف حمل للمكلف على المفسده فيكون وقوعها
منسوبا اليه لا الى العبد وكل ذلك محال
المسئله في الاصلح في الدنيا قال
والاصلح واجب في الدنيا اذ لا مانع منه وتركه بخل

وايضا

وايضا فعدم وقوعه ينقض حقيقة القادر
والاخلال منه تعالى بواجب لانه انما يجوز منا ذلك لعلمه
بوجود مفسده وهكذا نقول في مرض الطفل والبهيمه
واهل الجنه منزهون عما ينفر وزياده الشهوات
تفتقر الى زياده البنى فكان مفسده من هذا الوجه
فالشكر المتعلق به هذيان لوجوده في الثواب
والاعواض وفعل الاسباب يقابل بمثله وايضا
فشكره على الالطاف الدينيه مشهور وقول ابرهيم
واجنبني وبني ان نعبد الاصنام معلوم وكيف يحسن
من العاقل ان يمنع الانسان الصادي من بحر يملكه
او يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره
ولقط ما تناثر من حبه او الانتفاع بما يلقيه من
ماكله رغبة عنه والصانع مالك خزاين الدنيا فهو
بان لا يمنعنا اولى اقول اختلف المتكلمون
في الاصلح في الدنيا هل هو واجب على الله ام لا وذلك

كما اذا علم الله تعالى انه اذا اعطى زيدا الوف درهم
انتفع به وليس فيه مضره له ولا لاحد ولا مفسده
ولا وجه قبح فذهب شيخنا ابو اسحق رحمه الله تعالى
الى وجوبه وهو مذهب البغداديين وابى القسم
البلخى وقال اصحابنا والبصريون من المعتزله
والاشاعره انه لا يجب احتج الشيخ بوجهين
الاول انه لا مانع من فعله فيجب اذ الداعي وهو علمه
باشتمال الفعل على المصلحه موجود والصارف وهو
وجوه القبح منتفى فوجب الفعل لان العقلا يذمون
من لم يفعل ذلك بخيلا والله تعالى اكرم الاكرمين
فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقه القادر هو
الذي اذا وجدت القدره وتحقق الداعي وانتفى
الصارف وجب الفعل وقد بينا انه تعالى قادر
على كل مقدور وعالم بكل معلوم والصوارف
منتفيه فلو لم يتحقق الفعل لانتقض معنى القادر

لا يقال

لا يقال لو كان الاصلح واجبا لكان الله تعالى مخلا
بالواجب لانه قادر على ما لا يتناهى من المنافع فكل
نعمه افاضها الله تعالى علينا هو قادر على الازيد
منها اجاب الشيخ عنه بانه تعالى انما يحسن منا
ذلك على مفسده ولا نعلمه نحن وذلك يخرجه عن
باب الاصلح لا يقال علمه بوجود مفسده في زياده
المنافع يتاتى في المكلفين فلو فرضنا طفلا خلقه
الله تعالى في موضع لا يطلع عليه مكلف او بهيمه لا يطلع
عليها احد فانه يجب عليه افاضه الجود عليهما ولا
مفسده فيه لاحد من المكلفين اجاب الشيخ عنه
بان خلق مثل هذا الحيوان لا يقع الا لزم ما ذكرتم
اما ما شوهد من الحيوانات والاطفال فانما لم يجب
افاضه الخير عليها لاشتماله على المفسده كغيرها
من المكلفين لا يقال هذا يستقيم في الدنيا اما الاخره
فلا مفسده هنال فكان يجب عليه تعالى ان يزيد

شهواتهم ولذاتهم وذلك يودي الى ما لا يتناهي
اجاب الشيخ عنه بان زياده الشهوه انما تكون
مع زياده البنيه فكان يجب ان يزيد في بنيتهم الى
ان يصير احدهم كالجبل العظيم وذلك منفر غاير التنفير
واهل الجنه منزهون عما يوجب التنفير لا يقال
لو كان الاصلح واجبا لما استحق الله الشكر عليه
لانه يصير كقضا الدين اجاب الشيخ عنه بان
الثواب والعوض واجبان عندكم ومع ذلك فانا نشكره
عليها لا يقال انما شكرناه على فعل سبب الثواب
وهو الخلق والتكليف اجاب الشيخ عنه بانه مقابل
بمثله فانه انما نشكره لانه خلقنا وكلفنا وايضا فانما
نشكره تعالى على الالطاف الدينيه مع انها واجبه
وبيان الشكر على الالطاف الدينيه انه مشهور
بين الناس ولان ابرهيم عليه السلام سال الله تعالى
ان يجنبه وبنيه عباده الاصنام فقد سال الله تعالى

ان يلطف له

ان يلطف له فيجنبه الكفر ثم ان الشيخ رحمه الله تعجب
من عدم القول بالاصلح فقال كيف يحسن من العاقل
ان يمنع الانسان العطشان من بحر يملكه لا ينقص بشربه
منه او يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره
ان يلقط ما تناثر من حبه والانتفاع بما يلقيه من ماكله
رغبه عنه ولا ريب ان ملك الله كالبحر وما يتناوله
الانسان ومما يفيضه عليه اقل من نسبه الحبه
الى الحب المتناثر والشيخ كثر الامثله استظهارا
في البيان مسايل اربع في التوحيد المسله
الاولى في كونه عالما في الازل قال نكت
من التوحيد اغفلناها في بابها الصانع عالم فيما لم
يزل لانه لو تجدد له ذلك لقامت به الحوادث
واستحال ان يحدث العالم الا وهو عالم اقول
ذهب هشام بن الحكم من علماينا على ما نقل عنه الى
ان الله تعالى يعلم الاشيا المتجدده بعلم متجدد

لا ازلي وباقي الامامية على خلاف هذا وانه تعالي
عالم فيما لم يزل واستدل الشيخ بوجهين الاول
انه لو تجددت له هذه الصفة لكان الله تعالى محلا
للحوادث وقد سلف بطلانه الثاني انه لو تجددت
له هذه الصفة لكان عالما قبل حدوثها والثاني
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم من لحكم
الاشيا لانه ايجاد شيء يطلق العلوم فلو كان محدثا
لكان فاعله عالما ففاعله ان كان غير الله تعالى لزم
ان يكون الله تعالى منفعلا عن غيره وهو محال
وان كان هو الله تعالى كان عالما قبل تجدد العلم واما
بطلان الثاني فلاستحالة الجمع بين النقيضين
المسئلة الثانيه في كونه تعالى عالما في الازل
قال وقادر فيما لم يزل لانه لو تجدد له ذلك
لكان مفيده ذلك اما هو ويلزم منه سبق القادريه
او غيره ولا بد من ان يكون خلقه وكيف يخلقه وهو
غير قادر

غير قادر اقول يدل على قدم كونه قادرا
وجهان الاول انه لولا ذلك لكان محلا للحوادث
وهذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنف رحمه الله استغنا
بما ذكره في باب العلم الثاني انها لو تجددت قادريته
فالموثر في ايجادها اما ذاته او غيره فان كان
ذاته فاما بالايجاب او بالاختيار فان بالايجاب
لزم وجودها ازلا وان بالاختيار لزم سبق القادريه
على القادريه هذا خلف وان كان غيره كان من
خلقه تعالى وانما خلقه بالقدره فيلزم سبق
القادريه على نفسها وان يكون خالقا له من غير
قدره وهو محال المسئلة الثالثه في كونه
تعالى حيا ازليا قال وحي فيما لم يزل لتداخل
المعاني اقول اذا ثبت كونه تعالى قادرا
عالما في الازل ثبت كونه حيا لان المعنى بالحي هو
الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وثبوتهما يقتضي

[illegible]

نفي الاستحالة بالضروره المسئلة الرابعه
في الجواب عن كلام هشام قال وهو وعلمه بان العالم
معدوم حال عدمه لم يتغير لانه علمه كذلك في حال
مخصوصة وعلمه بغيره في حاله اخرى ايضا وقد ذهب
قوم من شيوخنا الى حدوث العلم وذكر فروعا من
تكليف المعلوم كفره وقد دللنا على حسنه ه ه
اقول احتج هشام بن الحكم على ان علمه تعالى
متجدد بانه اذا علم عدم العالم وقت عدمه فاذا
وجد ان بقي علمه بعدمه كان جهلا تعالى الله عنه
وان زال وتجدد له علم بحدوثه فهو المطلوب
اجاب الشيخ بان علمه بعدم العالم انما كان مقرونا
بوقت عدمه وعلمه بوجوده مقرون بوقته
والعلمان لم يتغير لان عدم العالم وقت عدمه
لم يتغير وكذا الوجود فهو في حالة الوجود عالم بان
العالم معدوم في الوقت الفلاني وقبل الوجود وبعده
وكذا

وكذا البحث في الوجود فلا يتغير حينئذ ونقل الشيخ
عن هشام انه انما صار الى هذا المذهب لانه يودي
الى قبح تكليف الكافر لان من علم الله تعالى بكفره كيف
يحسن منه ان يكلفه والتكليف واقع بالاجماع فالعلم
بالكفر قبل ثبوته منتف واجاب الشيخ ابو اسحق
رحمه بان التكليف حسن وان الكفر قد تقدم ه
[illegible]
المقصد الثاني عشر في اعتراضات
الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها
وفيه مسايل الاولى في الاعتراض على القدره والجواب
عنه قال القول في تتبع اعتراضات مخالفينا
في التوحيد على طريق الاشاره الجمليه احالتهم في
القدر عن ابطال الموجب عدم الصدور على صانع
يلزم منه ان لا يوجد العالم لاستحاله عدم القدر
واحالتهم العالم على فاعل صادر عن الموجب باطل
لوجوب صدور امثاله بل نحن كلنا عنه فلا بد من

مخصص غيره والكلام فيه كما في الاول والقدح
في القادر الازلي باستحاله قدم العالم فاسد لان
المشدود قادر علي المشي ولكن المانع منعه
اقول اعلم انا استدللنا علي كونه تعالى قادرًا
بانه لو كان موجبًا لزم قدم العالم وهو محال لانا بينا
حدوثه فاورد الشيخ مع الاعتراضات السالفه
ثلثه اسوله الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر
موجبًا ولا يلزم من قدمه قدم العالم لان الاثر
كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفا المانع
فلا يلزم من تحقق المؤثر تحققه ما لم ينتف المانع
فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع يمنع المؤثر من التاثير
في الازل ثم في ما لا يزال يعدم ذلك المانع فيفعل
المؤثر اثره وان كان موجبًا وحاصل السوال انهم
اعتذروا عن ابطال الموجب بالحواله علي المانع
المقتضي لانتفا الازليه مع الايجاب والجواب
ان

ان المانع لكونه قديمًا يستحيل عدمه ابدًا ويلزم
من استحالته وجود العالم واللازم باطل بالضروره
فالملزوم مثله السوال الثاني لم لا يجوز ان يقال
المؤثر في العالم وان كان قادرًا لكنه ممكن مستند
الي علة واجبة لذاتها وهذا السوال هو طلب الدليل
علي نفي الواسطه واجاب المصنف رحمه الله تعالى
بان العله الواجبه قد يقتضي اثرين واكثر فان العله
الواحده لا ينحصر اثرها في معلول واحد واذا جاز
ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد فتخصيص الواحد
بالصدور لا بد له من مخصص ويعود الكلام بان
يقال اقتضا المخصص صدور ذات واحده دون
ما زاد يفتقر الى مخصص اخر ويتسلسل وهذا
الجواب فيه نظر والاقرب في نفي الواسطه ما تقدم
السوال الثالث قالوا لو كان الله تعالى قادرًا
في الازل لامكنه ايجاد العالم فيه اذ هو شان القادر

ولكن العالم يستحيل ان يكون ازليًا فلا يكون مقدورا
واجاب الشيخ بان القدره لا تستلزم التاثير
ولا امكان التاثير الا بحسب الماهيه لا بالنظر الى
حصول الاستعداد التام بانتفا الموانع وحصول
الشرايط فان مشدود الرجلين قادر على المشي
وان لم يمكنه حينيذ لحصول المانع كذلك الازل المانع
من التاثير وغير مانع من ثبوت القدره ٥٥
المسـئله الثانيه في تحقيق كونه سميعا
بصيرًا قال وليس سميعا بصيرا السمع والبصر
لان الابصار اتصال الشعاع بسطح المرئي فلا يعقل
الا في الاجسام وتفسيره انه حي لا افه به فاسد لانه
فينا المعنى لا يتحقق فيه فلا اخاله على الشاهد من هو
بل هو العلم فقط اقول قد مضى الخلاف
في معنى كونه سميعا بصيرًا واعلم ان الاوايل انكروا
ذلك لان البصر انما يكون بالات جسمانيه وهي السمع
مستحيله

مستحيله في حقه تعالى فلاجل ذلك نفوا عنه هاتين
الصفتين والمتكلمون افترقوا في الجواب عن ذلك
فقال قوم ان السمع والبصر وان كانا في حقنا بالالات
لكنه في حقه تعالى ليس كذلك كما انا لا نوجد الا في
امكنه واحيان فلا يلزم مثل ذلك في حقه تعالى
وقال اخرون ان معنى تعالى سميعا بصيرًا كونه
حيًا لا افه به ليس بمعنى الادراك اذ عدم الادراك
اذ عدم الافه امر عدمي لا يكون عله للوجودي
وليس المقتضي للادراك فينا ليس الا الحواس وهي
منتفيه عنه تعالى فلا يجوز الحاقه تعالى في ذلك
مع ان دليلهم على كونه سميعا بصيرًا هو القياس
على الشاهد بمشاركه كونه حيًا لا افه به ٥٥
المسـئله الثالثه في تحقق كونه تعالى
مريدًا قال واحاله الاراده على القصد باطل
لانه لا دليل عليه وخلقها لا في محل معارض لخلقها

في جماد ومنعه لعدم الشرط ينعكس عليهم بالابطال
لانهم نفوا الشرط وغيره مما زاد عليه اقول
قد بينا فيما مضى مذهب الشيخ ابي اسحق المصنف
رحمه في الاراده وانها عبارة عن الداعي واثبت
جماعه صفه زايده عليه لصفه المريد منا لكن
اختلفوا فذهب قوم انها موجوده لا في محل اختاره
السيد المرتضى رحمه الله واكثر اصحابنا وقالت
الكلابيه انه صفه ذاتيه واستدلوا على
ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا فانه
لما كانت افعالنا يجوز وقوعها وقت وقوعها
وقبله وبعده افتقرت الى مخصص هو القصد
والاراده فكذلك افعاله تعالى وابطل الشيخ رحمه
الله ذلك بان افعاله عندكم لا تقع منا لانكم مجبره
فكيف يصح القياس على ما لم يثبت اصله فانه
لا دليل على جواز التقديم والتاخير فينا اما السيد
المرتضى

المرتضى رحمه الله فقد استدل على مذهبه بان
الاراده لو كانت قديمه لزم قدم المراد لتحقق
المقتضي وهو القدره والداعي وان كانت محدثه
فان كانت في ذاته لزم كونه تعالى محلا للحوادث
وان كانت في غيره فان كان حيا رجع حكمها
اليه وان كان جمادا لزم وجود المشروط
بدون الشرط اعني الحياه فوجب ان يكون
لا في محل وابطل الشيخ ابو اسحق ذلك بان
خلقها لا في محل معارض بخلقها في جماد وما ذكرتموه
يرجع عليكم بالابطال فان ثبوت الاراده لا
في محل قولك ونفي الشرط وغيره اعني المحل
المسله الرابعه في ابطال قدم
الكلام قال وليس بقدم الكلام وتقسيم الخصم
ذلك الى انه حل فيه او في غيره وابطال الثاني
بوجوب الاستقاق ممنوع وكم من الاشيا

بلغت قراءته

القايمه بالمحال والاستقاق كرايحه الكافور
وغيرها وايضا فالوجوب باطل عندهم
لانه متلقى من السمع اقول قد بينا فيما مضى
مذهب الاشاعره في الكلام وانهم اثبتوا معنى
قايما بالنفس هو الكلام وزعموا انه قديم وقد
مضى ابطال ذلك واحتج الاشاعره عليه
بان كلامه تعالى اما ان يكون قايما بذاته تعالى
فيكون قديما لاستحاله قيام الحوادث به وان
كان قايما بغيره وجب ان يشتق لذلك الغير منه
اسم ويكون المتكلم هو ذلك الغير لا الله تعالى
واعترض الشيخ عليه بالمنع من الاستقاق
فان كثيرا من الصفات القايمه بالمحال لا يشتق
لمحالها منها اسما كانواع الروايح وايضا فايجاب
الاشتقاق وعندكم باطل لان اللغات عندكم
توقيفيه ولم يرد الى المكلفين التوقيف في ذلك
والله تعالى

والله تعالى لا يجب عليه شيء عندكم فبطل كلامكم
بالكليه المسله الخامسه في ابطال دليل
الاشاعره في الرويه قال والوجود في
الرويه باطل لوجوب الرويه لغيرها ورويه
الطعم والرايحه وايضا فالوجود مختلف لانه
غير الذات والذوات متساويه وهو مخالف
اقول قد بينا فيما سلف في كونه تعالى مرئيا
ودليلهم عليه من ان الجوهر والعرض اشتركا في
صحه الرويه فلا بد من عله مشتركه هي الوجود
وهو ثابت في حقه تعالى وابطل الشيخ ذلك
بالنقض بالرويه نفسها فانها موجوده ولا يصح
رويتها وكذلك الطعوم والروايح وغيرها من
المعاني المعقوله الثانيه في الاعيان التي لا تصح
الاشاره الحسيه اليها وايضا الوجود مختلف
لانه نفس الذات على ما مر فلا يلزم من كون

بلغت قراءته

وجودنا المتساوي لمساوي دواتنا علة لشي
كون وجوده المخالف علة لذلك الشي المسئله
السادسه في جواز شبهة الخصم في التحسين
والتقبيح وخلق الافعال واللطف قال
القول في تتبع اعتراضاتهم في مسايل العدل
الزامهم في مسئلة تحسين العقل وتقبيحه الكذب
لتخليص النبي باطل لانه قبيح لكن الحسن التعريض
ووقوع فعل الرعية بحسب ارادة الملك وكذلك
العبد مع السيد لا يطابق ما ذكرناه للوجوب
الفاضل والزام الخصم ايجاد الجواهر لعلة
الوجود المطردة باطل لان تعلق قدرته
به لا يعلل ولو علل فمن اين ان العلة فيه هي
الوجود دون غيره والتعليق بالمشية ليس
تعليقا حقيقة بل هو ايقاف حكم اليمين والزام
الخصم لنا في التولد دفعا وجذبا لحصلا معا

فكان

بلغ [illegible]

فكان مقدورا بين قادرين باطل لانها بمنزلة
شخص واحد ويستحيل وقوع الانتقال معا وان
طننا كما نشاهده والقدرة على ايجاد الداعية
في اللطف باطل لعدم وقوع الثواب المطلوب
من التكليف اقول هذه شبهة اوردها
الشيخ ابو اسحق رحمه الله عن الاشاعرة على
التحسين والتقبيح وخلق الافعال واللطف
الشبهة الاولى على التحسين والتقبيح قالوا لو
كان الكذب مثلا قبيحا لذاته لما اختلف بالنسبة
الى الاوقات والغروض والثاني باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان الثاني
ان الكذب يستحسن اذا تضمن تخليص نبي او ولي
من يد ظالم والجواب لا نسلم ان الكذب هناك
حسن بل الحسن هو التعريض اي الاتيان بضميمة
مضمرة تصرف اللفظ عن ظاهره عند اللافظ

الا السابع قال بعض المحققين ترك انجا النبي قبيح
والكذب قبيح والثاني اضعف واذا تعارض
قبيحان وجب عندهم ارتكاب الاضعف مع
الشعور بقبحه وقبح الاقوى فلهذا اوجبوا الكذب
وان كان قبيحا وفيه نظر فان الموجب انما هو
الله تعالى انما يوجب اذا خلا الفعل من جميع جهات
المفسدة والشبهة الثانية قالوا انا نستند
الافعال الينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا
ودواعينا وهذا منتقض بالرعية فانهم يفعلون
بحسب قصد الملك وكذلك العبد مع السيد
والجواب ما ذكرتموه لا يطابق ما قلنا نحن
لانا اوجبنا الفعل عند القصد والداعي
بخلاف الرعية والعبد فانهم لا يجب عند
قصد الملك والسيد ودواعيهما الشبهة الثالثة
قالوا اوجدنا الحركة مثلا لاوجدنا الجوهر

لان

لان علة الاستناد الينا هناك انما هي الوجود وهو حاصل في
في الفرع اجاب الشيخ رحمه الله عنه بان تعلق القدرة بالحركة لا يعلل
فبطل الالحاق سلمنا فلم قلتم ان العلة هي الوجود دون غيره
الرابعة قالوا لو كان الله تعالى يريد الطاعات لكان اذا خلق
المكلف ان يطيع الله ان شا الله حانثا اذا لم يفعل والتالي
باطل بالاجماع فلو كان الله تعالى مريدا لكان حانثا لكان
حانثا لحصول الشرط والجواب انه ليس تعليقا حقيقة
بل هو ايقاف لليمين ومنع عن انعقادها الخامسة لو كانت
الافعال المتولدة مستندة الينا لزم اجتماع موثرين على اثر
واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الجزء
الواحد اذا جذبه انسان حال ما دفعه غيره فاما ان تستند
الحركة اليهما وهو قول بالاجماع او لا الى واحد منهما وهو
المطلوب او الى واحد منهما دون الاخر وهو ترجيح من
غير مرجح والجواب ان الحركة قابلة للشدة والضعف فالحركة
الحاصلة بهما لها نوع من الشدة لا يمكن حصولها باحدهما
فمجموعها هو العلة ولا استبعاد في تركيب العلة ويكون

الشخصان هاهنا بمنزله شخص واحد فاذا حركا واحده
معينه ويستحيل وقوع الانتقال بهما معًا على معنى ان كل واحد
منهما عله تامه في الانتقال الحاصل بهما وان ظننا استفاده
البطا كما نشاهد في هذه الصوره و يمكن ان يكون قوله ويستحيل
وقوع الانتقال بهما وان ظنناه كما نشاهد اشاره الى الجواب
ثاني عن هذه الشبهه وتقريره انا نمنع الانتقال بهما لان الحركه
شي واحد فلا تقع بهما وما نشاهد من المثال فكل واحد منهما
له حركه غير حركه صاحبه وناقله الى حيز غير الحيز الذي
نقله الاخر اليه وحينيذ لا يجتمعان على اثر واحد الشبهه
السادسه لمنكري اللطف قالوا ان الله تعالى انما يقصد
باللطف ايجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعه والله تعالى
قادر على ايجاد تلك الداعيه من غير توسط اللطف
فيكون فعله عبثا والجواب لو خلق الله تعالى تلك الداعيه
لكان المكلف مجبرًا فلا يستحق الثواب لحصولها فيه وهو ينافي
التكليف اما اذا فعل فعلا يختار المكلف عنده الطاعه
فانه يسقط هذه المحذور المقصد الثالث

في الوعد

في الوعد والوعيد وفيه مسايل الاولى في ان وجوب
الثواب والعقاب سمعي قال القول في مسايل
الوعد والوعيد ليس في العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب
لكثره النعم التي لا يستحق العبد معها جزاءً على طاعاته
وان استحق فلا دليل على الدوام عقلا ولا عقاب اذ لا يقتضي
العقل تعذيب المسيء في الشاهد ابدا اقول اختلف
المتكلمون في ذلك فذهب جمهور المعتزله الى ان استحقاق
الثواب والعقاب عقلي وذهب اخرون الى انه سمعي وهو
اختيار الشيخ ابي اسحق رحمه الله واختلفوا ايضا في دوامها
فقال قوم انه عقلي واخرون قالوا انه سمعي احتج الشيخ
على انه لا يجب الثواب عقلا بان نعم الله تعالى كثيره ولا يستحق
العبد باداء الطاعه ثوابا اذ اعطيها كما ان المولى اذا احسن
الى عبده بنعم كثيره حتى امره السيد ففعل العبد ثم طلب
على فعله جزاء قبح عند العقلا فكذا صوره النزاع احتج
للثواب عقلا بان الله تعالى كلف بالمشاق فلا بد من
منفعه في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا انزل المشقه

وجب عليه العوض والا لزم الظلم فكذا اذا الزم المشقه والجواب
قد بينا ان العبد لا يستحق على سيده شيا في مقابله فعله لما
امره به يقبح من السيد ايلامه لاجل ما انعم عليه اولا بل لا بد
من عوض واذا وقع الفرق في الشاهد بين الزام المشاق
وانزالها امتنع الالحاق واحتج على عدم الدوام مع تسليم
الاستحقاق بعدم الدليل الدال عليه وهذا يتم بعد ابطال
ادله الخصوم وقد احتجوا بوجهين الاول ان التفضل يحسن
ادامته فلو لم يستحق الثواب دايما لكان التفضل الدايم
اثر عند العقلاء من الثواب المنقطع فكان يقبح التكليف
تعريضًا له الثاني انه لو كان منقطعًا لكان المثاب متالمًا
بانقطاعه وهو ينافي القول بخلوصه عن الالم والجواب
عن الاول انه مبني على ان التكليف انما يحسن التعريض للثواب
الدايم وهو نفس النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق
والتفضل ثابت وقد يختار العاقل الاستحقاق المنقطع
على التفضل الدايم ولان الثواب يقارنه التعظيم والتبجيل
وزياده المنافع بخلاف التفضل وعن الثاني ان الثالم يحصل
مع

مع الشعور بانقطاعه والشعور غير واجب واحتج الشيخ
على ان العقاب لا يجب دوامه عقلا لان المسيء في الشاهد
لا يجب عقابه ابدا في العقل والانتقام منه دايما لا يتعال
هذا يقتضي قبح دوام العقاب وانتم تقولون به سمعًا
لانا نقول العقل لا يقضي بقبحه بل بحكم بحسنه فاذا ورد
السمع بثبوته وعلم ان الله تعالى لا يفعل القبيح ثبت حسنه
كما في غيره من السمعيات المسئله الثانيه في ابطال
الاحباط قال الاحباط باطل لان العقل لا يعفو محو
الاحسان الكثير بالاساءة القليله ولا منافاه بين الثواب
والعقاب ولان انتفا الاقدم بالاحدث ليس اولى من عكسه
وللزوم الدور المشهور ولان الطاري ان احبط وبقي
ادي الى المخالفه قوله فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره وان لم
يبق استحال زوال شي منهما اذ لا مقتضي له الا بالزام وجودهما
حال عدمها لوجوب وجود العله المعلول اقول
اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اكثر الاماميه وجماعه
من المعتزله ابطال الاحباط وقال اكثر المعتزله بالاحباط
ثم اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يحبط المتقدم ويبقى

وقال ابو هاشم انه يحبطه وينحبط وهذا هو الموازنه
احتج الشيخ رحمه الله على ابطال الاحباط بوجوه الاول
انه يقبح في الشاهد احباط احسان المحسن دايما بفعل يسير
من المعصيه والعلم به ضروري الثاني ان القول بالاحباط
مبني على المنافاه بين الثواب والعقاب ولا منافاه بينهما
فبطل القول بالاحباط وبيان عدم المنافاه انها اما ان تكون
في سببهما او في استحقاقهما او في استيفايهما والكل باطل
اما عدم المنافاه في سببهما فلانه يمكننا ان نفعل طاعه ببعض
الجوارح وبمعصيه بالبعض الاخر دفعه واحده واما عدم
المنافاه في استحقاقهما فظاهر اذ لا استبعاد في ثبوت
حق لشخص واخر عليه حاله واحده واما عدم المنافاة في
استيفايهما فلامكان الجمع بينهما بان يفعل احدهما قبل الاخر
الثالث ان المعصيه الطاريه ليست اولى في اقتضا عدم
الثواب السابق من العكس واما ان لا ينتفيا وهو المطلوب
او ينتفيا معًا وهو باطل لما ياتي الرابع انه يلزم منه
الدور لان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لاستحاله
اجتماع الضدين فلو كان زوال السابق معللا بطريان الطاري
لزم

لزم الدور ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور بطلان كل واحد
منهما لصاحبه يقتضي وجود كل واحد منهما حال عدم صاحبه
المتوقف على وجود صاحبه وذلك محال او يقال اذا استحال
توقف وجود كل واحد من الشيين على صاحبه للدور وكذا في
جانب العدم الخامس ان الطاري اما ان يزيل الثواب السابق
ويبقى او ينتفي ايضا والقسمان باطلان اما الاول فلقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا زال الثواب لم يبق العموم
ثابتا واما الثاني فلانه يلزم اجتماع الوجود والعدم في
الاستحقاقين وهو باطل بيانه ان المقتضي لزوال السابق
وجود الحادث والمقتضي لزوال الحادث وجود السابق
والعله موجوده مع المعلول فكلما حصل الانتفا لهما وجب
ان حصل الوجود لهما وهو محال المسله الثالثه
في ان عقاب الفاسق منقطع قال والفاسق المومن
لا يخلد في النار لان ثواب طاعاته قد بطل ان حبط وبقاوه
مع القول بنقله من الجنه الى النار خلاف الاجماع لانه تعالى
وصف نفسه بانه غفور رحيم فلو كانت الصغاير مكفره
والكباير غير مكفره لبطل الوصف وايضا فالجمع بين العمومين

في الايتين المذكورتين واجب لا بد منه وعمومات الخصوم
ظاهره لا تفيد العلم ومعارضه بامثالها اقول ذهب
اكثر اصحابنا الاماميه الى ان المومن الفاسق لا يخلد في النار
قطعا وتجوز ان لا يدخلها اصلا وقالت الوعيديه بالخلود
واحتج ابو اسحق رحمه الله بوجوه الاول انا قد بينا فساد
الاحباط فالثواب السابق مستحق والعقاب مستحق ولا بد
من ايصال الثواب اليه فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل
بالاجماع او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب الثاني ان الله تعالى
وصف نفسه بالعفو والغفران واجمع المسلمون عليه واما ان
يثبت هذا الوصف بالنسبه الى الصغاير او الى الكباير والاول
باطل لانها تقع مكفره والثاني اما مع التوبه وهو باطل
لان الغفران حينيذ واجب او بدونها وهو المطلوب الثالث
ان العمومين في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذره شرا يره لا بد من العمل بهما على الاصل ولا يمكن
ذلك الا بايصال الثواب اليه بعد استيفا ما عليه من العقاب
وهو المطلوب واحتج الخصم بعمومات الوعيد لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها

فيها وقوله ومن يقتل مومنا فجزاو جهنم خالدا فيها الى غيرها
من الايات والجواب انها لا تفيد القطع في العموم بل ظاهره فيه
لكن الظاهر قد يصار الى خلافه لدليل وقد بيناه ويحمل الاية
الاولى على من تعدى جميع الحدود التي من جملتها الايمان والثانيه
على من يقتل مومنا لاجل ايمانه وكذلك ما يذكرونه من الايات
وايضا فهي معارضه بايات الوعد كقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وقوله تعالى
وان ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم وعلى تقييد الحال
وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا المسله الرابعه
في اثبات الشفاعه قال والشفاعه من النبي عليه السلام
في اهل الكباير متحققه للخبر القاطع ولوجوب شفاعتنا
في النبي عليه السلام لو لم يكن كذلك اقول ذهب
اصحابنا الاماميه الى اثبات الشفاعه للنبي عليه السلام في
اسقاط العقاب عن اهل الكباير وقال بعض المعتزله ان
شفاعته عليه السلام ليست في اسقاط العقاب بل في زياده
المنافع واحتج الشيخ بوجهين الاول ما تواتر من قوله عليه السلام
ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي الثاني لو كانت الشفاعه

لنا في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم احتجوا بقوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى وبقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والجواب المراد الا لمن ارتضى من المومنين والفاسق
مومن اي ارتضى ايمانه وفي الثانية المراد بالظالم الكافر
ولان الشفيع المطاع لا يستلزم نفي المجاز لان الله تعالى لا يطيع
احدًا المسـئلة الخامسة في عدم وجوب قبول التوبة
قال والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى لان المسي في العرف
يحسن قبول توبته ويحسن الاعراض عنه والاجماع على انها
يمنع وجوبها ايضا اقول اختلف المتكلمون هاهنا فقال
البصريون انه يجب على الله تعالى قبول التوبة ويقبح منه
العقاب لانه يسقط بها وقال البغداديون انه يجب
قبولها في الجود فلا يحسن بعدها العقاب ويكون اسقاطه
تفضلًا وذهب قوم من اصحابنا الامامية الى انه يحسن من
المكلف عقاب التايب واسقاط عقابه تفضلًا وهو
اختيار الشيخ ابي اسحق رحمه الله واستدل عليه بوجهين
الاول انا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب
ويحسن

ويحسن الاعراض عنه تارة اخرى فان من اسا الى غيره بانواع
الاسات ثم اقبل يعتذر اليه فانه لا يجب قبوله الثاني
ان الامة مجمعة على الدعا الى الله تعالى في قبول توبتهم والتضرع
اليه فيه ولو كان ذلك واجبًا لما حسن ذلك المسـئلة
السادسة في ان التوبة واجبة قال التوبة على
العبد واجبة لقضا العقل والشرع بوجوبها اقول
اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكباير وهو مذهب
المعتزلة واما الصغاير فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة
عنها ايضا وخالف فيه ابو هاشم اما ما يدل على وجوب
التوبة فالعقل والسمع اما العقل فلانها دافعة لضرر
معلوم او مظنون ودفع الضرر واجب فاذا لم يتم الا بها
كانت واجبة واما السمع فقوله تعالى توبوا الى الله توبةً
نصوحًا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فعموم الاية
ولان ترك التوبة اصرار على المعصية والاصرار قبيح لا يمكن
التخلص منه الا بالتوبة فتكون واجبة ولان التوبة عن القبيح
انما تجب دفعًا للضرر وهو غير حاصل في الصغيرة باطله
لانا بينا ان وجه الوجوب هو اشتمال الصغيرة على القبح سوا اشتمل

على ضرر اولا المسـئلة السابعة في ان التوبة تصح من قبيح
دون قبيح قال وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب
والا لزم لو اذنبت ذنوب الى شخص وكسرت منه قلما ان لا
يقبل توبتي لو لم اذكر القلم واعتذر من كسره وذلك باطل
اقول ذهب جماعة من اصحابنا الامامية الى ان التوبة تصح
من قبيح دون قبيح وقال ابو هاشم لا يصح حجة اصحابنا ان الشخص
منا لو اسا الى غيره بانواع الاسات ثم فعل فيه اذى يسيرًا
كما لو كسر قلمه ثم اعتذر اليه من تلك الاسات وترك الاعتذار
من كسر القلم فانه يصح اعتذاره ويقبل فلو لم يصح التوبة
من قبيح دون اخر لكان الاعتذار وعدمه سواءً وهو
باطل قطعًا ولان اليهودي لو سرق درهمًا ثم تاب عن اليهودية
دون السرقة فانه يكون مسلمًا بالاجماع حجة ابي هاشم ان التوبة
عن القبيح انما تصح لكونه قبيحًا وهو يقتضي الندم على كل قبيح
وجوابه ما تقدم في مثال اليهودي المسـئلة الثامنة
في ان المومن لا يكفر قال والمومن لا يصح منه الكفر والا ادى
الى تعذر استيفا الحق منه لانعقاد الاجماع على انه لا ينقل
عن احدى البقعتين اقول ذهب الشيخ ابو اسحق رحمه الله
الى ان

الى ان المومن لا يصح منه الكفر والدليل عليه انه لو صح منه الكفر
لتعذر استيفا الحق منه لانه بايمانه يستحق الثواب الداير
وبكفره العقاب الدايم والاحباط قد ابطلناه فيلزم استيفا
الحق منه ولا ينتقض بالكافر اذا امن لان الله تعالى وعده
باسقاط عقابه تفضلا بخلاف ما نحن فيه ويستحيل اسقاط
ثوابه المستحق المسـئلة التاسعة في ان الفاسق
يسمى مومنًا لان الايمان هو التصديق وهو مصدق وليست الطاعات
جزوًا من الايمان والا كان قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
تكريرًا اقول ذهب اصحابنا الامامية الى ان المومن
اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مومنًا وفاسقا وقالت
المعتزلة لا يسمى مومنًا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين
المنزلتين وقالت الخوارج انه كافر والدليل على ما قلناه
ان الفاسق مومنًا بالله ورسوله وجميع ما يتوقف عليه الاحكام
الشرعية والتصديق هو الايمان فكان مومنًا والذي يدل على
ان الايمان هو التصديق نقل اهل اللغة وقد نقل في الشرع الى
التصديق بالله تعالى ورسوله عليه السلام وما علم مجيه به
وليس فعل الايمان والا لزم ان يكون قوله تعالى ان الذين امنوا
الطاعات جزء من

وعملوا الصالحات تكرير لا فايدة فيه وهو باطل المسئلة
العاشرة في اثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات
قال وساير السمعيات من الصراط والميزان نقول به لان
العقل يجيز ذلك وقد ورد به الشرع فكان حقا اقول
جميع السمعيات من الصراط والميزان وعذاب القبر ومسايله
الملايكه وتطاير الكتب واحوال القيامه امور جايزة يمكن
في العقل ثبوتها وقد ورد السمع به فيجب المصير اليه لعدم
المعارض المسئلة الحادية عشر في اعتراضات
الخصوم على مسايل الوعد والوعيد قال القول في تتبع
اعتراضات الخصم على مسايل الوعد والوعيد ادعاء حسن
المدح ابدا وقياس الثواب عليه قياس من غير جامع والحاجم
الى الاغرا بالمعاصي واقع لو لم نقل بدوام العقاب باطل
بالتوبه عندهم وبيسير العقاب كاف للعاقل واعتصامهم
في الاحباط بانا لو كسرت لغيري قلما ونجيت ولده من الهلكه
باطل باحسان الكافر الينا فانه يذم ويمدح معا وعدهم
في الشفاعه باعتبار الرتبه باطل لسقوطها في المشفوع
فيه كسقوطها في المامور به وان اعتبرت في الشافع والمشفوع
اليه

اليه وللآمر والمامور اقول هذه اعتراضات على ما تقدم
من المسايل مع الجواب عنها الاول قالوا العقل يدل على دوام
الثواب فيبطل قولكم ان العقل لا يدل عليه بيانه ان المحسن
يحسن مدحه فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه والجواب انه
قياس من غير جامع قيام الفرق فان مدح المحسن غير واجب
على العقلا وثواب المطيع تجب اثابته عندهم فكيف يحمل
احدهما على الآخر الثاني قالوا كما دل العقل على دوام الثواب
فكذا على دوام العقاب بيانه انه لو لم يكن دايما لزم الاغرا بالقبيح
والاغرا بالقبيح قبيح بيان الاستلزام ان العاصي اذا اقدم على
المعصيه وعلم ما فيها من اللذه وعلم انقطاع عقابه في الآخره
كان ذلك باعثا له على الاقدام عليها مرة ثانيه اما اذا علم
ان عقابه دايم فانه ينزجر بذلك اجاب الشيخ بوجهين الاول
النقض بالتوبه عندهم فانه اذا علم ان التوبه مسقطه للعقاب
اقدم على المعصيه وانما كان هذا النقض مختصا بهم لانهم يوجبون
على الله تعالى قبول التوبه اما على راي الشيخ ابي اسحق فلا
الثاني ان يسير العقاب يمنع العاقل من الاقدام على المعصيه
فانه يترك ما هو اعظم من المعصيه لذه اذا اشتملت على نقص ما

واذا كان ذلك زاجرا كان كافيا الثالث قالوا لا يجتمع المدح
والذم ملحا في حق المومن الفاسق فانا لو فرضنا ان انسانا
كسر قلما لغيره حتى لحقه بذلك اذى يسيرا ثم فعل في جنبه ذلك
احسانا عظيما بان نجى ولده من الهلاك او انقذه من ظالم فانه
لا يحسن ذمه بكسر ذلك القلم بل يعدم في جنب ذلك الاحسان
وذلك يدل على الاحباط اجاب الشيخ بالمنع من قبح الذم على
كسر ذلك القلم ولهذا يحسن منا مدح الكافر المحسن الينا على
احسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع المدح والذم
الرابع الشفاعه قالوا انتم استدللتم على ان الشفاعه
انما هي في اسقاط المضار لا في جلب النفع والا لكنا شافعين
في النبي عليه السلام وهذا غير لازم لان الرتبه معتبره في
الشفاعه بان يكون الشافع اعلى من المشفوع فيه كما في الامر
لا بد وان يكون الامر اعلى من المامور اجاب الشيخ بان
الرتبه معتبره بين الامر والمامور لا بين الامر والمامور به
فانه يحسن ان يامر السيد عبده بالذهاب الى الاعلى والادنى
كذلك الرتبه في الشفاعه معتبره بين الشافع والمشفوع اليه
لا بينه وبين المشفوع فيه المقصد الرابع عشر
في النبوات

في النبوات وفيه مسايل الاولى في جواز البعثه قال يجوز
ان يعلم الله سبحانه ان لنا في بعض الافعال مصالح او مفاسد
فيبعث الانبيا لتعريف المكلف ذلك اقول اتفق العقلا على
جواز بعثة الانبيا عليهم السلام خلافا للبراهمه والدليل عليه
انه يجوز ان يعلم الله سبحانه ان لنا في بعض الافعال مصالح او
مفاسد نحن لا نعلمها فيحسن بعثة الانبيا لتعريف المكلف
ذلك والعلم بجواز ذلك ضروري احتجوا بان الانبيا عليهم السلام
اتوا بما لا فايده فيه كنزع الثياب في الحج ورمي الحصا والطواف
وغير ذلك من افعال الحج وكل ما لا فايده فيه فهو قبيح ولانهم
اتوا بالتكليف وهو قبيح والجواب عن الاول انه لا بد من فايده اما
العلم فغير مشترط وعن الثاني ما بينا من حسن التكليف
المسئلة الثانيه في شرايط المعجز قال وشرط المعجز
ان يكون من فعل الله تعالى او جاريا مجرى فعله والغرض فيه
التصديق اقول المعجز امر خارق للعاده مقرون
بالتحدي فالامر يتناول الغير المعتاد ومنع المعتاد والخارق
فصل يتميز به عن غيره والاقتران بالتحدي يتميز به عن الكرامات
وقد يزاد في الحديه مع عدم المعارضه ليتميز به عن السحر

والشعبذه اذ ذلك غير خارق للعاده وشرطا المعجز ان يكون
من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله بان يكون بامره او بتمكينه
لان المصدق للنبي بالمعجز هو الله تعالى فلابد وان يكون المعجز
منسوبا اليه وان يظهر في زمان التكليف لان اشتراط الساعه
منقض بها عادته تعالى مع انها لا تدل على نبي والغرض من
المعجز انما هو التصديق المسئله الثالثه في اثبات
نبوه محمد صلى الله عليه واله قال ومحمد رسول الله
صلى الله عليه واله لظهور المعجز على يده وهو القران لانه
تحدى به وعجز العرب عن معارضته وتحديه في قوله تعالى
فاتوا بسورة من مثله وغيرها من الايات وعجزوا عن
معارضته لانه لو عورض لنقل وعجزهم عن المعارضه كان
للتعذر دون غيره لشده شغفهم باطفا نوره وابطال
امره فلو قدروا على المعارضة لعارضوه وغير القران
من الايات دليل على صدقه كانشقاق القمر والاخبار عن الغيوب
في مواضع كثيره اقول اعلم ان نبوه نبينا عليه السلام
متوقف على اثبات مقدمات احديها انه ادعى النبوه وذلك
معلوم بالتواتر لا شك فيه الثانيه ظهور القران على يده
وهو

وهو ايضا متواتر الثالثه ان القران معجز وقد احتج عليها
الشيخ بانه تحدى به فصحا العرب وعجزوا عن المعارضه فيكون
معجزا اما التحدي فلقوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله
فاتوا بسوره من مثله واما العجز عن المعارضه فلانه لو عورض
لنقل لانه من الوقايع العظيمه المشتمله على اسقاط التكاليف
والعلم بالملازمه ضروري ولما انتفى اللازم انتفى الملزوم لا يقال
عدم المعارضه لا يدل على تعذرها لاحتمال تركها اما للاستهانه
او للخوف مع القدره لانا نقول لو كانوا قادرين لما التجوا الى الحرب
وهو الاشق وترك المعارضه وهو الاسهل فلما تركوا المعارضه
دل على امتناعها عليهم لانهم كانوا مشغوفين باطفا نوره صلى
الله عليه واله مجتهدين في ابطال امره والاستهانه باطله
لانه كان صلى الله عليه واله اشرف منهم واعلاهم نسبا وفخرا
واما الخوف فضعيف لانه عليه السلام بقي وحيدا نحو من ثلث
عشره سنه بينهم ولم يتمكنوا من المعارضه وقد يستدل
بغير ذلك على نبوته عليه السلام من ظهور الايات كانشقاق

القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصا في كفه
وحنين الجذع وغير ذلك من المعجزات المشهوره وان كانت منقوله
بالاحاد الا انها متواتره المعنى والاخباره بالغيوب في مواضع
كثيره في القران سيهزم الجمع وقوله سيغلبون وقوله لتدخلن
المسجد الحرام وقوله لين اخرجوا لا يخرجون معهم الى اخرها وغيرها
من الايات وفي غير القران كقوله لعلي عليه السلام ستقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله ان اشقى الناس
من يضربك على هذا فيخضب هذه وقوله ستغدر بك الامه
من بعدي وغيرها من الاخبار الداله على نبوته عليه السلام
المسئله الرابعه في جواز الكرامات
قال وظهور المعجزات على ايدي الاوليا والايمه جايز ودليله
ظهور المعجز على اصف وعلى مريم الى غير ذلك اقول اتفقت
الاماميه وجماعه من الاشاعره الى جواز الكرامات واظهار
المعجز على يد الايمه والصالحين خلافا للمعتزله لنا انه غير
مستحيل ولا قبيح فجاز اظهاره اما عدم الاستحاله فضروري
لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات واما
عدم قبحه فلان جهة القبح هو الكذب وهو منفي هاهنا
اذ صاحب

اذ صاحب الكرامه لا يدعي النبوه فانتفى وجه القبح بل فيه جهة
حسن لان خلق المعجز على يد الرسول تصديقا له ليعرفنا الاحكام
التي لا نعلمها حسن فكذا تصديق مدعي الامامه بالمعجز ليعرفنا الاحكام
حسن ايضا ولانه واقع فيكون ممكنا قطعا اما بيان الوقوع فقصه
اصف واتيانه بعرش بلقيس وقصه مريم عليها السلام وغير
ذلك مما نقلته الاماميه بالتواتر من ظهور المعجزات على ايدي
الايمه عليهم السلام احتجت المعتزله بانه لو جاز اظهاره على يد صالح
لجاز على يد كل صالح فيخرج عن كونه معجزا ولان ظهوره على غير
نبي ينفر عن النبي والجواب عن الاول بالمنع من ذلك بل يجوز ما لم
يكثر كما في حق الانبيا وعن الثاني بالمنع من النفره كما في حق النبي
ايضا المسئله الخامسه في ان الانبيا عليهم السلام اشرف
من الملايكه عليهم السلام قال والانبيا اشرف من الملايكه
لاختصاصهم بشرف الرساله مع مشقه التكليف اقول اختلف
الناس في ذلك فذهبت الاماميه وجماعه من الاشاعره الى
ان الانبيا عليهم السلام افضل من الملايكه وقالت المعتزله
والفلاسفه بل الملايكه اشرف لنا ان الانبيا اختصوا بشرف
الرساله وبعض الملايكه ليس كذلك المشارك لهم فيه امتاز

النبي عليه السلام عنه بمشقة التكليف ولان الانبيا عليهم السلام
مكلفون مع وجود المنافي فتكون عبادتهم اشق ولقوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
احتجوا بقوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله تعالى
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من
الخالدين والجواب عن الاول انه راجع الى الحسن الصوره اذ قد
تقرر في افهام العقلا ان الملايكه احسن صورا من البشر وعن
الثانيه ان الملايكه لا تاكل فلذلك نسبها اليهم المسله
السادسه في الاعتراضات على النبوه والجواب عنها
قال القول في تتبع الاعترات على النبوه والقدح باستغنا
العقل عنها فاسد لان العقل لا مدخل له الا في الكليات
وتجويز ان يكون الوحي غير ملك مدفوع بامكان اضطرار
النبي الى انه ملك اما بالعلم او بالعلم والقران لا يقدح في
كونه من عند الله لجواز ان يكون الذي القاه شيطانا لانه
تعالى يجب عليه ح دفع ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال
وايضا فالشيطان لا قدره له على الاخبار عن الغيوب
التي تضمنها القران وتجويز ان يكون النبي عليه السلام افصح
العرب

العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله او يقاربه وتجويز
وجود المعارضه وان لم ينقل كما نقوله في النص عن الامام ليس
بشي لان النص نقله اهل التواتر والمعارضه لم ينقلها يهودي
ولا نصراني فضلا عن المسلمين والقدح في كرامات الانبيا
بالتنفير المدعى باطل لانه انما يكون عند التحدي لا عند سواه
والتمسك بكون الملك روحانيا لا تاثير له في الفضل على ما
تقضي به اوايل العقول اقول هذه اعتراضات على
النبوه الاول اعتراض البراهمه قالوا الانبيا ان جاءوا بما المعقول
فلا حاجه اليهم والا فهو مردود والجواب ان العقل يحكم
في الامور الكليه النظريه اما الامور الجزئيه والعمليه
فانه يحتاج الى معين فالانبيا عليهم السلام انما اتوا بهذا النوع
الاخير فلا يقع الاستغنا بالعقل عنهم الثاني لم لا يجوز ان
يكون الواسطه بين الله تعالى وبينه غير ملك بل يكون
شيطانا فلا يكون ما بلغه حقا والجواب هذا التجويز
مندفع لانه قد ثبت انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح وهذا
النوع من اعظم القبايح فلا يفعله ولا يمكن منه وحينئذ يعلم
النبي عليه السلام ان الواسطه هو الملك اما بالاضطرار بان

يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بذلك او بمعجزات تظهر على يده
مع الاقتران بالدعوي الثالث لم لا يجوز ان يكون الملقي للقران
شيطانا والجواب عنه ما مر في الثاني من ان الله يجب عليه
ان لا يمكنه منه لما فيه من الاضلال وايضا فالشيطان
لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقران قد تضمنه فاندفع ما ذكروه
الرابعه لم لا يجوز ان النبي عليه السلام افصح العرب فعجزوا
عن معارضته من هذه الحيثيه لا باعتبار كونه معجزا فانا لو
قدرنا مساويه في الفصاحه لعارضه والجواب ان هذا
لا يمنع من المعارضه بالمثل او بالمقارب فانه وان كان افصح
العرب لكن غيره يقاربه فيمكنه الاتيان بمثل سوره لو عارضها
ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام
العرب المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ويظهر على طريقهم
في غايه الفصاحه بخلاف القران المجيد فان المبالغ في
حفظه التالي له على ممر الدهور لا يمكنه الاتيان بمثله ولا يمكنه
فوقع الفرق فظهر انه ليس من جنس كلام العرب الخامس
لم لا يجوز ان يكون قد عورض وان لم ينقل الينا لغيره من الوقايع
من النص الذي تنقله الشيعه والجواب ان مثل هذه الواقعه على الامام
الشهيره

الشهيره يستحيل الا ينقل بالتواتر عاده والنص على الامام نقله
اهل تواتر فان الشيعه على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفا
عن سلف النص على علي عليه السلام بخلاف المعارضه فانه
لم ينقلها يهودي ولا نصراني مع ان نقلها مما تتوفر دواعيهم
اليه فضلا عن المسلمين السادس قالوا الكرامات
باطله والا لزم التنفير عن الانبيا عليهم السلام لمساواه غيرهم
لهم فلا اختصاص لهم بالفضيله والجواب المنع من التنفير بل
ذلك مما يوجب كمال الرفعه لهم من حيث ان اتباعهم مخصوصون
بهذه الكرامات نعم لو تحدى انسان كاذب وظهرت
المعجزه عليه لزم التنفير السابع قالوا الملايكه افضل
لانهم روحانيون مجردون عن العلايق الجسمانيه بخلاف
الانبيا فانهم اجسام كثيفه غير مجردين والجواب ان التجرد
غير مقتض للفضل بالبديهه ولا بالدليل لعدمه المسله
السابعه في الاعاده واحكامها قال القول
في الاعاده واحكامها الاجزا بعد الموت تجمع وتولف
لاخبار الصادق بذلك واعتد الحيوان بمثله يعاد الاصل
دون الزايد واعاده المعدوم جايزه والا لم يصح جمع الاجزا

بعد التفرق لعدم الاعراض الاول اقول اتفق
المسلمون على اعاده الاجساد خلافا للفلاسفه واعلم ان
الاعاده يقال بمعنيين احدهما جمع الاجزا وتاليفها بعد
تفريقها وانفصالها والثاني ايجادها بعد اعدامها وقد
استدل الشيخ رحمه الله على الاعاده بالمعنى الاول بانه
ممكن لان واجب الوجود لذاته عالم بكل معلوم قادر
على كل مقدور فيعلم كمية الاجزا فيقدر على تاليفها والصادق
عليه السلام اخبر بذلك بالتواتر فيكون حقا لا يقال
يعتدي الحيوان بغيره بحيث يصير اجزا المعتدى به
بدلا عن اجزا المعتدي فان اعيدت الى المعتدي
لم يمكن اعاده المعتدى به وبالعكس لانا نقول المعتدى
له اجزا اصليه باقيه لا تتطرق عليها الزياده والنقصان
وكذلك المعتدي به فاذا اعتدى احدهما بالاخر صارت
صارت الاجزا الغذاييه فواضل بالنسبه الى المعتدي
وان كانت اصولا بالنسبه الى المعتدى به فاذا اعيد
المعتدى لم تعد تلك الاجزا معه بل تعاد مع المعتدي به
ومن هاهنا ظهر ان مقصود الشيخ بقوله فيما مضى ان
الانسان

الانسان هو هذه الجمله والبنيه الاجزا الاصليه لا غير واما
الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى امتناعه وهو
الحق واخرون الى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه
بان امكان الاعاده بالمعنى الاول مستلزم لامكانها بالمعنى
الثاني وقد ثبت الملزوم فيثبت اللازم بيان الملازمه
ان الانسان ليس هو عباره عن هذه الاجزا الاصليه لا غير بل
لا بد معها من اعراض كالتاليف والمقدار وغيرهما ولا شك
في ان تلك الاعراض تزول وتعدم فاذا اعيد ذلك الشخص
بعينه وجب ان يعاد ذلك العرض بعينه فيظهر التلازم
وهاهنا اشكال على الشيخ وهو انه يذهب الى ان الاعراض
غير باقيه وان الانسان باق فنقول ان كفى في التشخص
المعين العرض المطلق والا بطل الاستلزام والا لزم فنا
الانسان عند فنا كل عرض وهو باطل بالضروره المسله
الثامنه في بقا الجواهر قال والجواهر باقيه
لعلمي باني انا الذي كنت بالامس لا غيره ولا ينتفي بانتفا ما
تحتاج اليه لعدم الحاجه فلا ينتفي الا بضد اقول
اتفق العقلا على بقا الجواهر الا ما حكي عن النظام فانه نقل

عنه انها لا تبقى وقيل ان مقصوده انها ممكنه فهي لا تبقى
بذاتها الا بالفاعل فتوهم الناقل عدم بقايها مطلقا وهو
حسن والدليل على بقايها انا نعلم بالضروره اننا الذين
كنا بالامس موجودين وذلك يدل على البقا وقوله ولا ينتفي
بانتفا ما يحتاج اليه لعدم الحاجه اشاره الى ابطال مذهب
النظام فانه نقل عنه ان الجسم يحتاج الى العرض فاذا لم يخلق
الله تعالى العرض انتفت الاجسام والدليل على بطلانه
ان الجسم لو احتاج الى العرض مع ان العرض محتاج اليه
لزم الدور واذا ثبت انه لا ينتفي بانتفا ما يحتاج اليه
ولا بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم لان فعل الفاعل هو الايجاد
وجب ان يكون انتفاوه نظرا بان الضد وهو الفنا الذي
يوجد لا في محل كما ذهب اليه المشايخ وهو ضعيف
المسله التاسعه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
قال جمله تفرقه الامر بالمعروف واجب وكذلك
النهي عن المنكر ومن شرط وجوب النهي عن المنكر ان يغلب
في ظن المنكر مفسده يلزم من الانكار اقول اتفق
المسلمون على ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر
واجبان

واجبان سمعا واختلفوا في وجوبها عقلا فذهب اليه قوم
وخالف فيه اخرون وحجة الفريقين ذكرناها في كتاب المناهج
اما المعروف المندوب فان الامر به مندوب ومن شروط
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر والناهي كون
المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف مما
سيقع والمنكر مما سيترك لان الامر والنهي بعد الوقوع
عبث وان يجوز تاثير الانكار وان يغلب على الظن انتفا
المفسده وذلك كله ظاهر المسله العاشره في الاجال
قال والاجل هو الوقت والميت يموت باجله وليس كل
مقتول يقتل باجله والا كان الملك لو قتل اهل بلده في يوم فان
حياتهم واجبه وهو خرق للعاده اقول الاجل في اللغه
هو الوقت فاجل الدين هو وقت وجوب ادايه واجل
الحيوه هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوع الحيوه فيه
واجل الموت هو الذي علم الله تعالى وقوعه فيه فالميت يموت
باجله بمعنى ان الله تعالى علم انه يموت في الوقت الذي مات فيه
فمات اما المقتول فهل يقتل باجله فان اريد به انه يقتل
في الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك

وان اريد به انه لو بقي لعاش او مات فالذي اختاره المصنف
ان منهم من لو بقي لعاش قطعًا ومنهم من تجوز عليه الامران
واحتج على القطع بحياة البعض ان ملكا لو قتل اهل بلده فانا
نحكم بانه لو لم يقتلهم لعاشوا لانه لولا ذلك لزم خرق العاده
اذ من المستحيل عاده موت اهل تلك البلده في يوم واحد
وخرق العاده لا يجوز الا في زمان الرساله المسئله
الحاديه عشر في الاسعار قال والسعر تقدير البدل
وهو من الله تعالى عند الافعال التي لا تقبح وما عند الافعال
القبيحه اقول السعر هو تقدير البدل فيما يباع من الشي
وهو على ضربين رخص وغلا فالرخص هو نقصان السعر
عن القدر المعتاد مع اتحاد الوقت والمكان وقد ينسبان
الى الله تعالى والى العبد فالرخص يكون من الله بفعل اسبابه
بان تكثر الامتعه وتقل رغبه الناس فيها او تقل عددهم
والغلا يكون منه تعالى بان يعكس الحال فيه ويكون الرخص
من الناس بان يجلب السلطان الامتعه الى بلده ويفرقها
فيها والغلا يكون منهم بان يفعل العكس المسئله
الثانيه عشر في الارزاق قال والرزق ما صح ان ينتفع به
وجاز

وجاز ان ياكل الانسان رزق غيره كما ياكل مال الغير وليس
الرزق مالا فقط بل يكون حياه وولدا الى غير ذلك اقول
الرزق حده عند العدليه انه ما صح ان ينتفع به وليس لاحد
المنع منه وهو مشترك بين الانتفاع بالمال والولد والحياه
وغير ذلك فوجب التحديد به وقول المصنف ما صح ان ينتفع
به يعني بذلك ما صح عقلا وشرعًا ليخرج عنه الحرام فانه
ليس برزق لانه تعالى امر بالانفاق منه ولا استبعاد في
ان ياكل الانسان رزق غيره كما انه لا استبعاد في ان ياكل
مال غيره المسئله الثالثه عشر في بيان عصمة الانبيا عليهم السلام
قال القول في عصمة الانبيا والرد على هذا لغي الملة اجمع
العصمه لطف يمنع من اختص به من الخطا ولا يمنعه على وجه
القهر والا لم يكن المعصوم مثابا ووجه عصمة الانبيا انهم
لو لم يكونوا معصومين لادي الى التنفير لقبول اقوالهم وذلك
مما يضاده المعجز وكلا له اقول ذهبت الامامية الى
ان الانبيا معصومون قبل البعثه وبعدها عن الصغاير
عمدًا وسهوًا وعن الكباير كذلك وخالفهم فيه جميع الفرق
اما المعتزله فذهب اكثرهم الى عصمتهم عن الكباير وتعمد

الصغاير وجوزوا عليهم الصغاير سهوًا ومنهم من جوز
صدورها عنهم عمدًا ومن الجبره من اجاز الكباير وهم الحشويه
والاشعريه منهم جوزوا تعمد الصغاير والخوارج جوزوا
عليهم الكفر وقبل الخوض في ذلك لا بد من البحث عن العصمه
ماهي فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا يمكنه
الاتيان بالمعاصي بان يكون مختصًا بكيفيه بدنيه او
نفسانيه تقتضي امتناع الاقدام كما ذهب اليه بعضهم او
يكون قادرًا على الطاعه لا غير او غير قادر على المعصيه
كما اختاره ابو الحسن الاشعري وهذه الاقوال مشتركه
في سلب القدره والحق خلافه والا لزم ان لا يكون المعصوم
مثابا على ترك القبايح والثاني باطل فالمقدم مثله فاذن
وجب ان تفسر العصمه بغير ذلك والاقرب ما اختاره
الشيخ ابو اسحق المصنف رحمه الله وهي انها عباره عن
لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون معه داع الى
المعصيه والى ترك الطاعه مع قدرته عليها اذا ثبت
هذا فنقول الدليل على عصمة الانبيا انه لو وقع منهم
الخطا لزم التنفير عن اقوالهم والثاني باطل والا لزم نقض
الغرض

الغرض من البعثه فالمقدم مثله فلان المعجزه دالة على
صدقهم واتباعهم فلو صدر الذنب عنهم لبطلت دلالة
المعجزه على ما دلت عليه ولانه كان يجب الاستخفاف بهم
والنهي لهم عن ذلك والتوالي باطله فالمقدم مثله المسئله
الرابعه عشر في الرد على اليهود قال وما ادعى
اليهود من استحاله النسخ باطل لجواز تغير المصلحه كما في
المريض وعليه يخرج قولهم ان لم يكن السبت مصلحه كان الامر
به قبيحًا وان كان مصلحه كان النهي عنه قبيحًا على ان في التوريه
اوامر كثيره منسوخه وادعاهم ان موسى قال انه خاتم النبيين
باطل لانهم لا تواتر لهم لحادثه بخت نصر على ان الفاظ التابيد
لا تدل على الدوام كقضيه ذم الفصيح والعبد المعتق
اقول اعلم ان اليهود لعنهم الله بنوا مذهبهم على ابطال
النسخ قالوا النسخ باطل فنبوه محمد عليه السلام غير ثابته
والملازمه ظاهره وبيان ثبوت المقدم ان المامور به
ان كان منشا المصلحه استحال النهي عنه والا استحال الامر به
والجواب ان المصالح تتغير بتغير الاوقات
والمكلفين واذا كان كذلك جاز ان يكون المامور به منشا

المصلحه في وقت دون آخر والمكلف دون آخر في النسخ
والتخصيص كما في حق المريض يكون الدوا مصلحه له في وقت
دون آخر ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم التمسك بالسبت
ان كان مصلحه كان النهي عنه قبيحا فان مفسده كان الامر
به قبيحا ومما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من النسخ بين
الاختين قد كان مباحا في شرع يعقوب ثم حرمه موسى
وغير ذلك من الاحكام قالوا قال موسى عليه السلام انا
خاتم النبيين وقال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك يدل
على دوام شرعه والجواب عن الاول بالمنع من ذلك فان ادعوا
التواتر في نقله منعنا تواترهم فان بخت نصر استاصلهم
وعن الثاني بذلك ايضا وبان لفظ التابيد لا يدل على الدوام
قطعا فانه قد وردت الفاظ التابيد ولم يرد بها
التابيد كما جا في التوراه ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه
من الفلك اني جعلت كل دابه حيه ماكلا لكم ولذريتكم
ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم
على لسان موسى عليه السلام كثيرا من الحيوان وجا فيها قربوا
الي كل يوم خروفين خروف غدوه وخروف عشيه بين
المعارب

المعارب قربانا دايما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام وقال
ايضا في موضع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق
فان لم يقبل يثقب اذنه ويستخدم ابدا وغير ذلك
من الاحكام واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المراد ذلك
مع ثبوت النقل المسله الخامسه عشر في الرد علي
النصاري قال وادعا النصارى اقانيم الاله باطل لانها
ان كانت كالمعاني فقد بطلت وان كانت عين الذات فهو
متناقض اقول المتكلمون لم يحصلوا كلام النصارى
لاضطرابه اذ لا محصول له فانهم يقولون البارى سبحانه
وتعالى جوهر واحد ثلثه اقانيم اقنوم الاب واقنوم
الابن واقنوم روح القدس فمذهبهم ان الاله واحد ثلثه
وذلك غير معقول ثم اضطربوا في معنى الاقانيم وتلخص
من اقوالهم ان اقنوم الاب اقنوم الوجود وان اقنوم الابن
اقنوم العلم وان اقنوم روح القدس اقنوم الحيوه وهولاء
ان اثبتوا ذواتا ثلثه فهو باطل بما مر من ان الاله واحد
وان ارادوا بذلك الصفات وانها زايده على الذات فهو
مذهب الاشاعره وقد مضى ابطاله ايضا وان عنوا به

احوالا فقد سلف بطلانه وان عنوا اشيا آخر فلابد من
بيانه واضطرابهم في هذا الباب عظيم المسله السادسه
عشر في الرد على المنجمين قال وقول المنجمين
يبطله قدم الصانع واشتراط اختياره ويلزم عليه
ان لا يستقر الفعل على حال من الاحوال وقول اهل الطبيعه
يبطل بمثل ذلك اقول اختلف قول المنجمين على قسمين
احدهما قول من قال ان الكواكب السبعه مختاره
والثاني قول من قال انها موجبه والقولان باطلان اما
الاول فلانها اجسام محدثه فلا تكون الهه ولانها
محتاجه الي المحدث غير جسم فلابد من القول بالصانع
واما الثاني فلان الكوكب المعين كالمريخ مثلا
اذا كان مقتضيا للحرب لزم دوام وقوع الهرج والمرج
في العالم وان لا تستقر افعالهم على حال من الاحوال ولما كان
ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا واما القايلون بالطبايع
الذين يسندون الافعال الي مجرد الطبيعه فيبطل
قولهم بمثل ذلك ايضا فان الطبيعه قوه جسمانيه وكل
جسم محدث فكل حال فيه فهي محدثه يفتقر الي المحدث
غير

غير طبيعه والا لزم التسلسل فلابد من القول بالصانع سبحانه
وتعالى المسله السابعه عشر في ابطال قول
قول الثنويه قال وقول الثنويه فاسد بنحو ما ذكرناه
وقد الزموا اعتذار الجاني وغير ذلك اقول ذهبت الثنويه
الي ان المدبر في العالم هو النور والظلمه وانهما امتزجا
بعد افتراقهما فحدث هذا العالم وهذا القول باطل
لانهما اما جسمان او عرضان وعلى التقديرين فهما محدثان
فلابد من صانع غيرهما واعلم انهم اسندوا الخير الى النور
والشر الي الظلمه واحالوا ان يفعل النور شرا والظلمه خيرا
فالزمهم الشيخ ابو اسحق رحمه الله وغيره من المتكلمين
اعتذار الجاني فانه حسن فان كان صادرا عن الظلمه
فقد ناقضوا مذهبهم وان كان صادرا عن النور وهو
لم يحدث كان قبيحا وسفها وهو يناقض مذهبهم وغير
ذلك من الالزامات كحصول الخير من الظلمه احيانا
المسله الثامنه عشر في الرد على المجوس
قال وقول المجوس باطل بمثل ذلك اقول ذهب
المجوس الي ان الخير واقع من الله تعالى وان الشر واقع من الشيطان

واختلفوا في قدمه وحدوثه قال بعضهم انه قديم وقال بعضهم انه حادث من فكره الله تعالى حتى انه كيف تكون حالي لو نازعني غيري فتولد الشيطان من هذه الفكره ثم تحاربا واصطلحا وجعلا سيف المنازعه عند القمر الي مده وهذا الكلام في غايه السخافه ثم نقول حدوث الشيطان شر وقد صدر عن صانعهم فيلزم بطلان مذهبهم المسله التاسعه عشر في الرد على عباد الاصنام قال وقول عبد الاصنام يبطل بعلمنا بعدم فعلها اقول هذا المذهب في غايه السخافه ان جعلوا الاصنام الهه فانها محدثه مخلوقه لنا فكيف تكون خالقه ولا احسب ان عاقلا يقول ذلك وقد نقل عن بعضهم ان الاصنام انما يتقرب اليها لانها على شكل الوسايط بين العالم وبين الله تعالى من ملك او كوكب وهذا المذهب فاسد ايضا لان عبادتهم قبيحه فانا نعلم بالضروره انها لا تعلم شيا ولا تقربنا اليه تعالى والفرق بين توجهنا الي الكعبه والحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهر لانا نقصد الله تعالي لا المتوجه اليه بخلافهم المسله العشرون

والرد

في الرد على الغلاة قال وقول الغلاه يبطل اصله لاستحاله كون البـ جسمًا ومعجزات امير المومنين عليه السلم معارضه بمعجزات موسى وعيسى عليهما السلم اقول الغلاه افترقوا على اقوال منهم من جعل امير المومنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه الها حقيقه ومنهم من قال ان الله تعالى حل فيه ومنهم من قال الله تعالى اتحد به ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال باطله لانا قد بينا ان الله تعالى ليس بجسم وانه يستحيل عليه الحلول والاتحاد باطل بما تقدم وقد بينا ان محمد عليه السلام قال انه خاتم الانبيا فبطل قولهم جملة والسبب في غلطهم ما شاهدوه من معجزاته عليه السلم وتلك لا تدل على اقوالهم لصدور امثالها عن الانبيا المتقدمين كموسى وعيسى عليهما السلام المقصد الخامس عشر في الامامه وفيه مسايل المسله الاولى في انها واجبه قال الامامه واجبه عقلا لانها لطف يقرب من الطاعه ويبعد من المعصيه وتختل حال الخلق مع عدمها وقد ذكر اصحابنا فيها وجوها من ارشاده الي الصانع وتعيين الاغذيه من السموم وغير ذلك وواجبه

سمعًا ايضا لقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما والامر بالشي امر بما لا يتم ذلك الشي الا به ولقوله عليه السلام الايمه من قريش وهو الزام ولاجماع الصحابه حجه على ذلك ايضا اقول ذهبت الاماميه الى ان الامامه واجبه عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبي وابي الحسين البصري وجماعه من المعتزله وذهب جمهور المعتزله والاشاعره الى انها واجبه سمعا واحتج الشيخ على وجوبها عقلا بانها لطف واللطف واجب فالامامه واجبه بيان الصغرى انها تقرب من الطاعه وتبعد من المعصيه فانا نعلم بالضروره ان الناس اذا كان لهم رييس قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم ويردعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات فان الناس يكونون من الطاعات اقرب وعن المعاصي ابعد واما الكبرى فقد تقدمت وهذا برهان قطعي والشكوك عليه ضعيفه ابطلناها في كتاب المناهج وقد ذكر اصحابنا في وجوب الامامه وجوها اخر منها انه تنبيه على النظر ومنها انه يعين على دفع الشبهات ويعضد العقل بتحصيل المقدمات

ومنها

ومنها انه يرشد الى الصنايع الخفيه ومنها انه يرشد الى السموم القاتله لتجتنب والى الاغذيه لتتناول وغير ذلك من الفوايد واما وجوبها سمعا فيدل عليه وجوه احدها قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما امر الله تعالى بقطع يد السارق وليس المتولي لذلك مجموع الامه بالاتفاق بل الامام فقد امرنا بما لا يتم الا بنصب الامام والامر بالشي امر بما لا يتم ذلك الشي الا به فيكون نصبه واجبا الثاني قوله عليه السلام الايمه من قريش وهو وان كان في صيغه الخبر الا ان المقصود به الامر اي يجب كون الامام من قريش وهذا الزام والامر لا خبر حقيقه ويحتمل ان يكون قول المصنف وهو الزام اي الخبر فان راويه ضعيف عند المصنف فلا احتجاج به الا على الخصوم القايلين بعدم وجوب الامامه كضرار والاصم الثالث اجماع الصحابه على ذلك فانهم لم يخلوا من نصب امام ولو لم تكن واجبه خلوا به في بعض الاوقات المسله الثانيه في وجوب العصمه قال ويجب في الامام عصمته والا كانت الحاجه اليه فيه فيودي الى التسلسل وايضا فنحن مامورون

وطاعته فلو امر بمعصيه لتناقض القول فلا بد من عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشي لاجله ولا كانت اليهود والنصاري ايمه لنا ويستحيل التعبد باتباع غير المعصوم لقبحه ولان الامه مختلفه في الاحكام فلا بد من حجه تقطع اختلافهم ويظهر لنا منه العلم ولان الادله غيره باطله من الراي والخبر المفرد فلا بد من اثباته ولان الشريعه اما ان تحفظ بالامه او به والامه يجوز خطاها والا لم يجز له عليه السلام ان يقول الا لا ترجعوا بعدي كفارًا ولا قوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلا بد منه ولان خصايص الرسول متحققه في الامام من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل الي غيره فوجبت عصمته كعصمته

اقول ذهب اصحابنا الاماميه رحمهم الله الي وجوب عصمه الامام وهو قول الاسماعيليه خلافًا لجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن الامام معصومًا لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمه انا قد بينا ان عله الحاجه الي الامام هي جواز

جواز الخطا فلو كانت هذه العله موجوده في الامام لزم احتياجه الي امام اخر وذلك عين التسلسل الثاني انا مامورون بطاعه الامام بالاجماع ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فلو امر بمعصيه لزم التناقض لثبوت النهي عن المعصيه مع الامر بطاعته واللازم باطل فالملزوم وهو عدم العصمه مثله الثالث انه امام والامام من يفعل الشي لاجل انه فعله لا من يفعل مثل فعله مطلقا والا كانت اليهود والنصاري ايمه لنا في كثير من الاحكام وذلك باطل بالاتفاق واذا كان كذلك ثبت انا مامورون باتباعه وبان نفعل مثل فعله لتتحقق الامامه فيجب ان يكون معصومًا لان الامر باتباع غير المعصوم قبيح لجواز اقدامه على الخطا الرابع انا مكلفون في كل واقعه باتباع الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحاله حقيه النقيضين فلا بد وان يكون محقًا واتباعه مستلزم العلم بصدقه وغير المعصوم ليس كذلك فوجب ان يكون معصومًا الخامس ان الاحكام الشرعيه غير بديهيه ولا يستقل

العقل بادراك الكل منها فلا بد من ادله ترشد اليها والراي باطل لوقوع الاختلاف فيه ولافادته الظن وهو منهي عنه لاتفاق اكثر الصحابه على ابطاله وكذلك الخبر الواحد والتواتر مفقود في اكثر الاحكام فلا بد من المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعه غير مختصه بالقرن الاول بالاجماع بل هي ثابته في حق المكلفين الي يوم القيمه فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو الكتاب لوقوع النزاع فيه ولعدم احاطته بجميع الاحكام ولا السنه لذلك ايضا ولوقوع الاجماع على ذلك ولا مجموع الامه لجواز الخطا على كل واحد منهم اذا خلوا عن المعصوم فيكون الكل كذلك ولانه عليه السلام قال الا لا ترجعوا بعدي كفارًا وذلك نهي للجميع فيجب تصور الخطا والا لكان النهي قبيحا ولقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك خطاب للجميع ولو كان المجموع معصومًا لاستحال ذلك فلم يبق الحافظ الا الامام وانما يكون حافظًا لو كان معصومًا والا لجاز وقوع الخلل في الشريعه السابع ان خصايص الرسول عليه السلام متحققه في الامام

في الامام من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل وغير ذلك فتثبت فيه احكامه فيكون معصومًا كعصمته لا يقال هذا قياس وانتم منعتم من العمل به لانا نقول لا نسلم انه قياس وانما هو اثبات حكم جزي لثبوته للكلي وقد ثبت ان المتولي للرعيه الذي فيه الخصايص المذكوره يجب ان يكون معصومًا مصونًا لافعاله عن الخطا كما في حق النبي عليه السلام والامام بهذه الصفات فيثبت فيه الحكم المسله الثالثه في باقي صفات الامام قال ويجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعه والزهد لقبح تقديم المفضول على الفاضل ويجب ان لا يشذ عنه شي من احكام الشريعه لقبحه كقبح نصب وزير لا يطلع باعبا الوزاره والتمكن ليس بشي والا جاز ان يولي البقال وزيرًا لتمكنه

اقول ذهبت الاماميه الى ان الامام يجب ان يكون افضل رعيته في العلم والشجاعه والزهد فان الاحكام والاعتقادات منوطه بالعلم وبقا الاعتقاد والسياسه والانتصاف منوطه بالشجاعه وطريق النجاه منوطه بالزهد فيجب ان يكون الامام افضل من رعيته فيها لانا نعلم بالضروره

قبح تقديم المفضول على الفاضل واليه اشار تعالى في
قوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون ويجب في الامام ان لا يشذ عنه
شيا من احكام الشريعه ولا يتطرق اليه الخلل فيها
لقبحه كالقبح في الشاهد نصب وزير لا يقوم باعبا الوزاره
لا يقال التمكن من المعرفه بالتعلم كاف في ذلك لانا نمنع ذلك
ولهذا يقبح في الشاهد ان يولي البقال او شبهه وان كان
متمكنا من العلم بما يحتاج اليه المسىله الرابعه في
وجوب النص والشرط الخفي تحققه لا بد من ابانته
بالنص او المعجز والعلم بالاصابه لا يكفي لقبحه في الاعتبار
بالشاهد والافضليه خفيه ايضا لوجوب المساواه
في النظر وهذا يظهر في كثره الثواب ظهورا بينا
ونستدل عليه بامتناع التنفير وتحققه لو زاد ثواب
احد من رعيته عليه ولان الامامه ركن عظيم كالصلوه
وغيرها فكما لم يثبت ذلك الا بالنص فكذلك هاهنا
اقول ذهبت الاماميه رحمهم الله الى ان طريق الامامه
هو النص لا غير وقالت الزيديه الطريق اما النص او القيام
والدعا

والدعا الى نفسه وقالت العباسيه طريق الامامه الارث
وباقي الجمهور قالوا الطريق النص والاختيار واعلم ان
النص قد يكون بان ينص النبي عليه السلام عليه كما نص على علي
عليه السلام او بان ينص الامام المعصوم عليه كما في الايمه
عليهم السلام او بان يفعل الله المعجزه عقيب ادعايه كما ظهر
على يد زين العابدين عليه السلام وغيره من الايمه عليهم السلام
لنا وجوه احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما فيجب
ان يكون منصوصا عليه اما المقدمه الاولى فقد تقدم
بيانها واما المقدمه الثانيه فلان العصمه من الامور
الباطنه والاشيا الخفيه التي لا يمكن الاطلاع عليها
فلو لم يجب النص لزم التكليف بما لا يطاق لا يقال لم لا
يجوز ان يكون الله يفوض التعيين الينا لعلمه بانا
لا نختار الا المعصوم لانا نقول اختيارنا مع علم الله تعالى
لا يخرج التكليف عن القبح فان تكليف ما لا دليل عليه
ولا اماره مميزه للمكلف قبيح ولا يخرجه من القبح
العلم بوقوعه ما هو المطلوب بالاتفاق فان المكلف
يفتقر الى دليل مميز قبل الفعل ليختار ما له الصفه المطلوبه

وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفه غير مفيد لعدم احتياجه
بعد وقوع الفعل الى التمييز وانما احتاج قبل الفعل الثاني
ان الامام قد بينا انه يجب ان يكون افضل من رعيته والافضليه
من الامور الخفيه لانا نعول على الظاهر ويجب ان يكون ظاهر
الامام افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنه مساويا
لظاهره لانه معصوم ولان غيره لو كان باطنه افضل من
باطنه لكان اكثر ثوابا منه وذلك يوجب التنفير عن الامام
الثالث ان الامامه ركن عظيم من اركان الدين واصوله
فيجب ان يثبت بالنص لان ما هو دونها كالصلوه والزكاه
ثابت بالنص فثبوتها بالنص اولى المسىله الخامسه
في جواب الاعتراضات على ما تقدم قال القول في تتبع
اعتراضات مخالفينا في وجوب الامامه والعصمه
القدح بغيبه الامام الزامهم ايجاب ظهوره باطل
لوجود الطريق كما قلنا في المعرفه والزامهم وجود ايمه
متعدده باطل لانا نكتفي بخلفايه الذين يرجعون اليه
وقيام غيرها مقامها لا يصح لانه لا يعقل الا العصمه
وكلامنا في رعيه غير معصومين وتخيل جريان جريان
العصمه

العصمه فاسد لانها مما يزجر عنها كالكباير لا سيما عندنا وحاجه
امير المومنين الى النبي عليه السلام لم يكن للامتناع من القبيح
بل لتعليم الاحكام والتمسك بان الحدود زمان الغيبه لنا
ان لا يسقط فيحتاج الى ظهوره او تسقط وهو نسخ للشريعه
باطل لان الحدود ثابته في جنوب مستحقيها فان ادركهم
ظهوره استوفاها والا فامرهم الى الله والاثم على المخيف له
والاقتدا بنوابه في الاطراف البعيده لا يوجب عصمتهم لان
الاقتدا بهم ما كان لاجل عملهم ولهذا يقتدون بامامهم
واختلاف الشيعه كان لغيبه الامام فما اجمعوا عليه حق
وما اختلفوا فيه رجعنا فيه الى اصله وما يدعى من اختلاف
قول امير المومنين عليه السلام دعاوى احاد فاسده وقد
تكلم اصحابنا عليها في كتبهم والتمسك بوقوع البعد عن الامام
حمله فاسد لانه نكتفي به لكون الامام من ورايه واذا
عدم لم يوجد الحافظ وتقديم عمرو بن العاص على ابي بكر
وعمر كان في السياسه وهو اعلم بها منهما القول
القول في الاعتراضات على وجوب النص وبعد التسويه
بين الاوصيا والامرا والايمه فاسد لعدم اختصاصهم

بالصفه الخفيه واعلم ان هذه الصفه لم يبق الخصوم مخصوص
والكلام كله في ثبوتها وقد قررناه فيها ما تقرر بعون الله تعالى
اورد هذه اعتراضات المخالفين في وجوب الامامه
والعصمه والنص مع الجواب عنها الاول قالوا لو كان
الامام لطف لكان الله تعالى مانعًا لنا عنه لانه ليس بظاهر
ولا قاهر اليه فلا لطف لنا والجواب الله تعالى خلق
الامام وكلفه القيام بالامامه والامام تقبل ذلك واطاع
الله فيه وهذا هو الواجب على الله تعالى وعلى الامام اما الواجب
على المكلفين فهو امتثال اوامره وطاعته فذلك شي يرجع
الي الامه ففي زمان الغيبه الطريق الي اللطف حاصل من الله تعالى
ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم اللطف فاللوم عليهم
وهذا كما في المعرفه فانها لطف اذا فعل الله تعالى الطريق
اليها من الايجاد وخلق القدره على تحصيل المقدمات
فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحًا في كونها
لطفا الثاني قالوا الامام غير موجود في كل مكان وذلك
يقتضي عدم اللطف في المكان الذي تخلو عنه فكان يلزم
ان تتعدد الايمه وهو غير مذهبكم والجواب ان الاكتفا
تحصل

تحصل باتباعه ونوابه الراجعين اليه في الاحكام الثالث
قلتم الامامه لطف فتكون واجبه وهذا انما يتم لو لم يقم
غيرها مقامها اما اذا قام غيرها مقامها فانها لا تجب على التعيين
والجواب ان العقلا باسرهم في كل صقع وزمان وزمان يلجون
الي نصب الروسا في دفع الفساد ولو كان هناك طريق اخر
لتعقلوه ولما لم يكن كذلك لم الانحصار ولان الرعيه غير معصوم من
اذ البحث فيهم فيحتاجون الي معصوم يومن عليه الخطا
وغير الامام لا يتصور ان يكون معصوما الرابع قالوا
الامام كغيره في باب القدره فكما كان معصوما امكن ان
يكون غيره كذلك لكن ذلك محال لانه يكون اماما فيلزم تعدد
الايمه او لا يكون اماما ولا ماموما لعدم حاجته الى الامام اذ لا
يصدر عنه القبيح والكل محال والجواب العصمه ممكنه وما
ذكرتموه باطل لان الحاجه الي الامام ليست لدفع المفاسد لا غير
بل لتعلم الشرايع ايضا كما هو في الحال عليه في امير المومنين
علي عليه السلام في حياه الرسول صلى الله عليه واله فانه محتاج اليه لا
في الامتناع من القبيح في تعليم الشرايع وكذلك حال الحسن والحسين
عليهما السلام في حياه ابيهما الخامس قالوا انتم

استدللتم على ان الامام محتاج اليه في تنفيذ الاحكام واقامه
الحدود ففي زمان الغيبه اما ان بقي تشريع الحدود ثابتا او لا
والثاني يلزم منه نسخ الشريعه وذلك باطل بالاجماع والاول
يلزم ايجاب ظهوره على الله تعالى وهو عندكم باطل والجواب
الحدود ثابته غير ساقطه فان ادرك ظهور الامام عليه السلام
المستحقين لاقامتها عليهم اقامها والا تولى امرها الله تعالى
يوم القيمه وكان الاثم بالترك للاستيفا على المخيف له عليه السلام
السادس قالوا الامام يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان
وتعدد الايمه غير واجب بالاجماع فلا بد من النواب القايمين
مقامه ليقتدي بهم من نايٍ عن الامام عليه السلام وذلك النايب
يجب ان يكون معصوما لان الحاجه انما هي الي المعصوم
والجواب ان وجود المعصوم في الدنيا كافٍ فان النايب
يراجعه ويخاف مواخذته وهاذان نقيضان ارتفاع العصمه
بخلاف ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلا والاقتدا بالنايب
من حيث اتباعه لامر الامام المعصوم ولهذا يقتدي النايب
به السابع اختلاف الشيعه يدل على فساد مقالتهم
والجواب الاختلاف لاجل الغيبه ولو كان الامام ظاهرًا
لما اختلفوا

لما اختلفوا وحينيذ ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا فيه
يرجع الي الاصل فيه الثامن قالوا ان امير المومنين
عليه السلام هو الامام الاول وقد ظهر عنه اختلاف اقوال
في الفتاوي وحكم بقضايا ورجع عنها وذلك يدل على بطلان
العصمه والجواب هذه اخبار فاسده لا ينقلها الا الحاسدون
وهي شاذه لا يلتفت اليها مع وقوع الاتفاق على انه عليه السلام
كان يرجع اليه في الفتاوي والاحكام وقد اورد المخالف
والموالف الاخبار الداله على فضله وكمال منزلته في العلم عن النبي
عليه السلام في قوله انا مدينة العلم وعلي بابها وقوله اقضاكم
علي وقوله الحق مع علي وعلي مع الحق يدور حيث ما دار وغير
ذلك من الاحاديث المشهوره والاخبار المتواتره التاسع
قالوا الامام اذا كان غايبا عن بلد لم يسقط التكليف
عن اهله ولا طريق الي معرفه التكليف الا النقل واذا اكتفي
بالنقل هاهنا فليقع الاكتفا بالنقل عن رسول الله صلى الله عليه واله
عن الامام جمله والجواب النقل انما يكون محفوظا من الغلط
اذا كان الامام من ورايه يعرفنا الفاسد من الصحيح وهو ممكن
مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم العاشر قالوا

انه النبي عليه السلام قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وهما
افضل منه فلم يكن المفضول قبيحًا والجواب انه عليه السلام
قدمه في امر الحروب وهو قد كان اعلم منهما الحادي عشر
قالوا يجب تساوي الائمه والاوصيا والامرا في النص عليهم
وهو خلاف مذهبكم والجواب ان الائمه انما اوجبنا النص
فيهم لوجود الصفه الخفيه فيهم من العصمه والافضليه
بخلاف غيرهم ثم ان المصنف رحمه الله ذكر ان مبنى قواعد
الاماميه في الامامه على وجوب العصمه قد ثبتت وانقطع
الخصم بالكليه المسئلة السادسه في تعيين الامام
قال القول في اثبات امامه امير المومنين بعد الرسول
صلى الله عليه واله بغير فصل الكلام على ان ابا بكر غير معصوم
مع اشتراط العصمه تبطل امامته فتتعين امامه امامنا
واصحابنا على كثرتهم يذكرون (ينقلون) انه استخلفه بالفاظ صريحه
كقوله هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي وهم اهل تواتر
وينقلون ان اسلافهم كانوا اهل تواتر فدل على استوا الاطراف
في الشرط ولانه لو حدثت هذه الدعاوي لعلم وقت
حدوثها كعلمنا بالوقت الذي حدث فيه اقوال الفرق
ونصه

ونصه عليه افعالا كنصه اقوالا من لخايه له وتزويجه ابنته
وغير ذلك لان اصحابنا على كثرتهم ينقلون معجزاته عقيب
ادعايه الامامه وذلك دليل صدقه ولان التوريه والانجيل
مصرحًا ن بامامته في مواضع نقلها اصحابنا كثيره اقول
اختلف الناس في الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله.
فقالت الاماميه وباقي فرق الشيعه انه علي بن ابي طالب
عليه السلام وقال آخرون انه العباس بن عبد المطلب وهم
قليلون ومع ذلك فقد انقرضوا وقال باقي المسلمين
ابو بكر بن ابي قحافه والحق هو الاول وقد احتج المصنف
بوجوه الاول ان الامام ان كان معصومًا فهو علي عليه السلام
والثاني كالمقدم في انه حق وبيان صدق المقدم ما بينا
من وجوب العصمه وبيان الملازمه ان الاتفاق واقع
على ان ابا بكر والعباس كانا غير معصومين فتعينت امامه علي
عليه السلام الثاني ان النبي عليه السلام نص على علي عليه السلام
بالاقوال الصريحه فان الشيعه على اختلاف طبقاتهم وتباعد
امكنتهم ينقلون تواترا ان جماعه متواترين الخبر وهم الى ان
انتهى النقل لذلك عن رسول الله صلى الله عليه واله انه استخلفه

وقال له انت الخليفه من بعدي وقال له هذا خليفتي عليكم
وامامكم من بعدي لا يقال لم لا يكون هذه الاقوال مبتدعه
لانا نقول لو كان كذلك لعلم وقت ابتداعها كغيرها من اقوال
الفرق المبتدعه كما نعلم ان مذهب الشافعي وابي حنيفه
مثلا ظهرًا في وقتهما الثالث ان النبي عليه السلام نص عليه
بالافعال كما نص عليه بالاقوال فانه ظهر له من الاختصاص
به عليه السلام والقرب ما لم يحصل لاحد كاخايه له
وانكاحه سيده النسا عليها السلام ولم يول عليه احدًا من
اصحابه ولم يبعثه في جيش ولا امر الا كان هو الوالي عليهم
ولم ينقم عليه امرًا البته مع ملازمته له وكثره مصاحبته
مع توجه عتبه عليه السلام الى كثير من الصحابه الرابع
ما تواترت به الشيعه ونقله غيرهم من معجزاته عليه
السلام واخباره بالغيب وافعاله الخارقه للعاده عقيب
ادعايه الامامه وذلك يدل على صدقه بالضروره
الخامس ما ورد في التوراه والانجيل من التصريح بامامته
في مواضع كثيره نقلها اصحابنا المسئله السابعه
في الجواب عن اعتراضات الخصوم قال تتبع اعتراضاتهم
عدم

عدم علمهم بذلك لا يقدح في التواتر لعدم مخالطتهم لنا ولدخول
الشبهه والتقليد ولا يلزم مثل ذلك في انكار البلدان
لعدم الداعي بالدواعي فارق نقل بامير وامامته نقل تامير
غيره وساير الحوادث ويوضحه ان كيفيات العبادات
مما وقع فيها النزاع وفقد النقل القاطع فلو كان نها ذكروه
دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع تساويهما
في النص ولانه لم يصح الامتثال والاعتذار بوقوعها مختلفا
يوجب نقل وقوعها مختلفا ولانهم يقولون ان النص
وقع على الاصل وخالفناه لشبهه وهذا مما يمكن قوله لهم
في هذا المقام ولان معجزات الرسول قد وقعت ولم تتواتر
وقد قابلهم اصحابنا في انكار النبوت وجودنا له ليس
كتامير زيد في غزاه موته ما نكار الانتفا اذ وجدناه ليس
كانتفا النص على ابي هريره وكل جواب لهم فهو جوابنا والالجا
الى سقوط تكليفهم اذ لم يعلموا باطل لانهم قادرون على العلم
بتخليه الشبه والاعتقادات الفاسده فهو كقول اليهود
اني لم اعلم نبوه محمد عليه السلام فيسقط تكليفي والمعارضه
والمعارضه بابي بكر في ادعا النص عليه فاسد ولانه غير معصوم

[illegible] لم يكن عالما بكل الاحكام فيستحيل النص عليه الا شذوذا
ان [illegible] وما يدعى ليس صريحا بل من اخفى الخفي
[illegible] ما ظهر من حاله وحال اوليايه يمنع من وقوع النص عليه وبمثل
ذلك يبطل قول من عارضنا بالعباس وعدم ذكر النص الجلي
يوم السقيفه ومبايعه بعضهم بعضا عليه كان لدخول
الشبهه وظن القوم ان تقديم ابي بكر للصلوه ناسخ لما تقدم
وسكوت امير المومنين عليه السلام كان للتقيه والخوف على
النفس تاره والدين اخرى وما نقل عنهم يدل على ما ذكرناه
واما نقل القوم لفضايله فليس موجبا ضلال احد منهم
وتفسيقه وليس كذلك نقل النص الجلي والنص الخفي يقارب
نقل [illegible] بل لامكان دخول الشبهه اقول هذه اعتراضات
[illegible] على ما تقدم مع الجواب عنها الاول قالوا ادعيتم
ا[illegible] تر بالنص ولو كان حقا لشاركناكم في العلم لعدم
[illegible] لكنا لا نعلم ذلك فلم يكن متواترا والجواب
[illegible] المنقول لا تخرج النقل عن كونه متواترا لان
الناقل [illegible] شيعه وانتم غير مخالطين لهم ولا معاشرين
فانتفى [illegible] ولدخول الشبهه عليكم والتقليد لمن سلف
لا يقال

لا يقال لو جاز ذلك لجاز في البلدان لانا نقول [illegible] لعدم الداعي الى اخفا النقل هناك بخلاف صوره [illegible] الداعي وقع الفرق بين نقل تامير امير المومنين عليه السلام [illegible]
وبين تامير غيره ومما يوضح ذلك كيفيات العباد [illegible]
قد وقع النزاع فيها وفقد النقل القاطع فيها فانه لو كان
ما يذكره الخصم متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع
في الاصل مع تساوي العباده وكيفيتها في كونها منصوصا [illegible]
والا لم يصح الامتثال لا يقال العاده كانت تقع مختلفه كما [illegible]
انه عليه السلام كان يكتف تاره ويسبل اخرى لانا نقول [illegible]
ذلك يوجب نقل وقوعها مختلفا لا اختلاف نقل وقوعها وعدمه
وايضا فانهم يقولون ان النص وقع على الفعل و[illegible] الجبهه
وهذا مما يمكن قوله لهم ها هنا وايضا فان معجزات [illegible]
عليه السلام قد وقعت ولم تتواتر فليس غير كل [illegible]
واقع قالوا وجدنا النص على تاميره ليس كالنص [illegible]
زيد في غزاه موته [illegible] اذا لم يقع فيه خلاف [illegible]
الا نتفا قلنا لنحن نقابلكم بمثله اذ قد وجدنا [illegible] النص
على تاميره عليه السلام ليس كالنص على [illegible]

على نبوته قالوا نحن غير مكلفين [illegible] اذا لم نعلم التواتر
قلنا لا يشترط في التكليف العلم بل امكانه وهم قادرون عليه
[illegible] الشبهه والاعتقادات الباطله و[illegible]
[illegible] ذلك مجرى قول اليهود [illegible] اعلم نبوه محمد عليه السلام
[illegible] على [illegible] قالوا ان النص وقع على ابي بكر قلنا الفرق
بين ما ادعيناه و[illegible] ادعيتموه انا قد بينا ان شرط الامامه
[illegible] الافضليه والعلم بالاحكام وذلك غير موجود في ابي بكر
فيستحيل وقوع النص عليه فيكون ما ذكرتموه كذبا وايضا
فان [illegible] النص لم يدع التواتر بل النقل الشاذ مع ان
المدعي لذلك قد انقرض وايضا فان المدعي للنص عليه لم
يدع الصريح بذلك بل ادعى ما هو اخفى الاشيا فانهم قالوا
ان النبي عليه السلام نص على ابي بكر فان امراه سالت النبي عليه السلام
[illegible] امر فقال ايتيني في غد فقالت فان لم اجدك يا رسول الله
[illegible] امضي الى ابي بكر وانما قال لها ذلك لكونه خليفه له وهذا
[illegible] ضعيف جدا مع ثبوت النقل و[illegible] في البطلان الاستدلال
[illegible] ما ظهر من حاله وحال اوليايه مما لا يسوغ [illegible]
فاطمه [illegible] عليها السلام من ارث ابيها مع وجود نص القران
عليه

عليه وغير ذلك يمنع من وجود النص عليه وهذا برهان قاطع [illegible]
و[illegible] ذلك تبطل دعوى من ادعى امامه العباس قالوا لو كان [illegible]
عليه السلام منصوصا عليه لذكر الصحابه النص يوم السقيفه [illegible]
ولما اختلفوا في اختيار الايمه قلنا الناس في ذلك اليوم افترقوا
منهم من طلب الخلافه لنفسه او لقريبه [illegible] لم [illegible]
ومنهم من ترك ذكره خوفا ومنهم من تركه حسدا ومنهم من تركه
لعدم علمه او لدخول الشبهه عليه ومنهم من ذكره [illegible]
فلم يعتدوا به قالوا تقديم النبي صلى الله عليه واله ابا بكر في الصلاه
ناسخ لما تقدم من الادله قلنا هذا باطل من وجوه الاول [illegible]
من النقل بل المنقول ان رسول الله صلى الله عليه واله كان مريضا
وسمع الصلاه فقال من تقدم فقالوا ابو بكر فقال اخرجوني
فخرج على يد علي والعباس فتقدم وازاح ابا بكر وصلى بالناس
الثاني لو سلمنا ذلك لكنه لا يدل على النسخ فان تقديمه في الصلوه
لا يدل على شي من الامامه اصلا الثالث لو دل النسخ [illegible]
من اخفى الادله فكيف يكون معارضا لما تقدم من الادله [illegible]
قالوا سكت امير المومنين عليه السلام عن طلب الخلافه [illegible] لو كان
منصوصا عليه لامتنع ذلك قلنا انما سكت [illegible] السلام [illegible]

والخوف ولانه لما ساله العباس ع لم يبايعه
قال له ان رسول الله صلى الله عليه واله امرني بالسكوت لمكان
التقيه فكان الدين والتقيه معًا نقيضان ذلك وما نقل عنه
عليه السلام من التظلم على الجماعه والاشتكا منهم يدل على ذلك
ونقل القوم لفضايل صاحبهم لا يوجب ضلال الجحد ولا تفسيقه
خلاف نقل اصحابنا للنص الجلي على علي عليه السلام فانه يوجب
ضلال مخالفيه وتفسيقه اما نقل النص الخفي فانه يقارب
نقل الفضايل فلا يقتضي مخالفته فسقًا ولا ضلالا لامكان
دخول الشبهه فيه المسـئـلـه الثامنه في النص الخفي
قال القول في النص الخفي مما لا شك في تواتره لان اليهود
والنصارى فضلا عن قول فرق المسلمين وكذلك قوله انت
مني بمنزله هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي الى غيرهما
من النصوص ع ولفظه مولى صريحه في الامامه دليله اقوال
اهل اللغه لانها بمنزله اولى ومنه قوله تعالى النار مولاكم
اي اولى بكم وان كانت مشتركه الا ان القران المنقول في الخبر
تدفع احتمالا غيرها وتهنيه الصحابه وتهنيه الصحابه
له يدل على ذلك والا فاي معنى لتهنيته بذلك مع ان النبي
عليه السلام